Edith Stein

Obras Completas, II

Escritos filosóficos

Etapa fenomenológica

Monte Carmelo · El Carmen · Espiritualidad

SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ
(EDITH STEIN)

OBRAS COMPLETAS

II
ESCRITOS FILOSÓFICOS
(Etapa fenomenológica: 1915-1920)

A la beata Ana de San Bartolomé
impulsora de la fundación del Carmelo femenino de Colonia
en el cuarto centenario del Carmelo francés (1604-2004)

SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ
(EDITH STEIN)

OBRAS COMPLETAS

BAJO LA DIRECCIÓN DE
JULEN URKIZA Y FRANCISCO JAVIER SANCHO

Vol. II

ESCRITOS FILOSÓFICOS

(Etapa fenomenológica: 1915-1920)

Traducidos del alemán por
Constantino Ruiz Garrido
José Luis Caballero Bono

Revisión
Julen Urkiza, OCD

COEDITORES

Editorial de Espiritualidad
Editorial Monte Carmelo
Ediciones El Carmen

La presente edición se ha servido fundamentalmente de los manuscritos autógrafos y originales de Edith Stein que se hallan en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia y de las primeras ediciones llevadas a cabo por ella misma ("Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", t. V, 1922 y t. VII, 1925; reimpresión en 1970, Ed. M. Niemeyer; y la tesis de Edith *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, 1917). También se ha servido de las colecciones alemanas, principalmente de ESW XIII y ESGA 8.

© 2005 by Ediciones El Carmen
Manuel Iradier, 2 B – 01005 Vitoria
Tfno.: 945 14 47 16; Fax 945 23 10 98
provnav@jazzfree.com

© 2005 by Editorial de Espiritualidad
Triana 9 – 28016 Madrid
Tfno. y Fax: 91 350 49 22
http://www.edespiritualidad.org
ede@edespiritualidad.org

© 2005 by Editorial Monte Carmelo
P. Silverio, 2; Apdo. 19 – 09080 Burgos
Tfno. 947 25 60 61; Fax 947 25 60 62
http://www.montecarmelo.com
editorial@montecarmelo.com

I.S.B.N. - 10 Obra completa:
84-7305-089-4, Ediciones El Carmen
84-7068-273-3, Editorial de Espiritualidad
84-7239-690-8, Editorial Monte Carmelo

I.S.B.N. - 13 Obra completa:
978-84-7305-089-0, Ediciones El Carmen
978-84-7068-273-5, Editorial de Espiritualidad
978-84-7239-690-6, Editorial Monte Carmelo

I.S.B.N. - 10 Vol. II:
84-7305-094-0, Ediciones El Carmen
84-7068-313-6, Editorial de Espiritualidad
84-7239-963-X, Editorial Monte Carmelo

I.S.B.N. - 13 Vol. II:
978-84-7305-094-4, Ediciones El Carmen
978-84-7068-313-8, Editorial de Espiritualidad
978-84-7239-963-1, Editorial Monte Carmelo

Depósito Legal: BU - 274 - 2002

Impresión y encuadernación: "Monte Carmelo", Burgos.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL
POR FRANCISCO JAVIER SANCHO Y JULEN URKIZA

I. EDITH STEIN Y LA FENOMENOLOGÍA 21
1. Contexto biográfico 22
1.1. Universitaria en Breslau 23
1.2. En la universidad de Göttingen 24
1.3. La 1ª Guerra Mundial 25
1.4. De regreso a Breslau 26
1.5. Doctora asistente de Husserl 28
1.6. El encuentro con la fe 28
2. Los diferentes escritos y su significado 30
2.1. Sobre el problema de la empatía 30
2.2. Causalidad psíquica 33
2.3. Individuo y comunidad 35
2.4. Investigación sobre el Estado 37
2.5. Introducción a la filosofía 39
2.6. Sobre la esencia del movimiento 42
3. Edith Stein fenomenológa 43

II. La presente edición 45
1. Manuscritos y publicaciones 46
2. Novedades de este segundo tomo de las *Obras Completas* 48
3. Colaboradores de este segundo volumen 49
4. Siglas, abreviaturas y signos usados 49
5. Agradecimientos 50

1
SOBRE EL PROBLEMA DE LA EMPATÍA

Nota introductoria 55

Prólogo 73

II. La esencia de los actos de empatía 79
§ 1. El método de la investigación 79
§ 2. Descripción de la empatía en comparación con otros actos. 82
a) Percepción externa y empatía 83
b) Originariedad y no originariedad 83
c) Recuerdo, espera, fantasía y empatía 84
§ 3. Confrontación con otras descripciones de la empatía –especialmente con la de Lipps– y continuación del análisis 88
a) Puntos concordantes 89
b) La tendencia al vivenciar completo 89
c) Empatía y cosentir 92
d) Empatía negativa 92
e) Empatizar y sentir a una 93
f) Reiterabilidad de la empatía – simpatía reflexiva 95
§ 4. El litigio entre parecer de representación 96
§ 5. Confrontación con las teorías genéticas sobre la aprehensión de la conciencia ajena 99
a) Sobre la relación entre fenomenología y psicología .. 99
b) La teoría de la imitación 100
c) La teoría de la asociación 102
d) La teoría de la inferencia por analogía 105
§ 6. Confrontación con la teoría de Scheler sobre la aprehensión de la conciencia ajena 107
§ 7. Teoría de Münsterberg sobre la experiencia de la conciencia ajena 115

III. La constitución del individuo psicofísico 117
§ 1. El yo puro 118
§ 2. La corriente de conciencia 118

§ 3. El alma ... 120
§ 4. El yo y el cuerpo vivo ... 121
a) El darse del cuerpo vivo ... 121
b) El cuerpo vivo y los sentimientos ... 129
c) Alma y cuerpo vivo, causalidad psicofísica ... 130
d) El fenómeno de la expresión ... 132
e) Voluntad y cuerpo vivo ... 135
§ 5. Transición al individuo ajeno ... 137
a) Los campos de sensación del cuerpo vivo ajeno ... 138
b) Las condiciones de la posibilidad de la empatía de sensación ... 139
c) El resultado de la empatía de sensación y su manquedad en la bibliografía existente sobre la empatía ... 141
d) El cuerpo vivo ajeno como centro de orientación del mundo espacial ... 143
e) La imagen ajena del mundo como modificación de la propia ... 144
f) Empatía como condición de la posibilidad de la constitución del individuo propio ... 144
g) La constitución del mundo externo real en experiencia intersubjetiva ... 145
h) El cuerpo vivo ajeno como portador de libre movimiento ... 147
i) Los fenómenos vitales ... 150
k) Causalidad en la estructura del individuo ... 153
l) El cuerpo vivo ajeno como portador de fenómenos de expresión ... 158
m) La corrección de los actos de empatía ... 167
n) La constitución del individuo anímico y su relevancia para la corrección de la empatía ... 169
o) Los engaños de empatía ... 169
p) Relevancia de la constitución del individuo ajeno para la del individuo anímico propio ... 170

IV. La empatía como comprensión de personas espirituales ... 173
§ 1. Concepto del espíritu y de las ciencias del espíritu ... 173
§ 2. El sujeto espiritual ... 179
§ 3. La constitución de la persona en las vivencias de sentimiento ... 181
§ 4. El darse de la persona ajena ... 192
§ 5. Alma y persona ... 192
§ 6. La existencia del espíritu ... 195
§ 7. Confrontación con Dilthey ... 197
a) Ser y valor de la persona ... 197

b) Los tipos personales y las condiciones de la empatía con personas 198
§ 8. Relevancia de la empatía para la constitución de la persona propia 200
§ 9. La cuestión de la fundación del espíritu en el cuerpo físico. 201
Curriculum vitae 203

2
CONTRIBUCIONES A LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA PSICOLOGÍA Y DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Nota introductoria 207
Prefacio 212

ESTUDIO PRIMERO

CAUSALIDAD PSÍQUICA

Introducción 217
Observación 223

I. CAUSALIDAD EN EL ÁMBITO DE LAS VIVENCIAS PURAS 224
§ 1. Corriente original y constituida de la conciencia 224
§ 2. Géneros de vivencia y unidad de la corriente 226
§ 3. Asociación por contacto 228
§ 4. Condicionalidad causal de las vivencias 229

II. REALIDAD PSÍQUICA Y CAUSALIDAD 236
§ 1. La conciencia y lo psíquico 236
§ 2. El mecanismo psíquico 240
§ 3. Leyes causales y determinación de lo psíquico 245

III. LA VIDA ESPIRITUAL Y LA MOTIVACIÓN 252
§ 1. Motivación como ley fundamental de la vida espiritual ... 252
§ 2. Motivación en el ámbito de la toma de conocimiento; el "volverse a" 260
§ 3. Tomas de posición, su aceptación y su rechazo 260
§ 4. Actos libres 264

IV. IMPULSO Y TENDENCIA 274
§ 1. Tendencias y tomas de posición 274
§ 2. La estructura de los impulsos 278

§ 3. Motivación de la tendencia 281
§ 4. Tender y querer 283

V. ENGRANAJE ENTRE CAUSALIDAD Y MOTIVACIÓN 288

§ 1. Condicionamiento causal de los actos 288
§ 2. Influencia del mecanismo psíquico a través de los contenidos de la vivencia 288
§ 3. Cooperación entre causalidad y motivación. Energía vital sensible y espiritual 293
§ 4. Causalidad y acción de la voluntad 301
§ 5. El problema de la determinación 306

Conclusión 328

APÉNDICE 330

I. Sobre la posibilidad de una deducción de las categorías psíquicas partiendo de la idea de una psicología exacta 330
II. Intento de Münsterberg por fundamentar una psicología exacta 334

ESTUDIO SEGUNDO

INDIVIDUO Y COMUNIDAD

Introducción 343

I. LA CORRIENTE DE LA VIVENCIA DE LA COMUNIDAD 346

§ 1. La estructura de la vivencia comunitaria 346
§ 2. Elementos de la corriente de la vivencia 358
a) Sensibilidad e intuición sensible 358
b) Actos categoriales 364
c) Actos del ánimo 369
d) Inserción de las vivencias comunitarias en las corrientes de las vivencias supraindividuales 377
§ 3. La conexión de las vivencias en la corriente 378
a) Asociación 379
b) Motivación 381
c) Causalidad 384
Excurso sobre el contagio psíquico 387
d) Acción de la voluntad 401

II. COMUNIDAD COMO REALIDAD, SU ESTRUCTURA ÓNTICA 406

§ 1. La comunidad como análogo de una personalidad individual 406
§ 2. La energía vital de la comunidad y sus fuentes 410
a) La energía vital como cualidad de la comunidad 411

b) La energía vital de los individuos como fuente para la energía vital de su comunidad 412
c) Personas de fuera como fuentes de energía para la comunidad; efectos mediatos 415
d) El significado de la adopción de actitudes sociales para la energía vital de la comunidad 419
e) Fuentes objetivas de la energía vital 425
§ 3. Capacidades psíquicas y el carácter de la comunidad 432
a) La ausencia de capacidades psíquicas inferiores en la psique de la comunidad 433
b) Capacidades intelectuales 435
c) Las cualidades específicas del carácter, el "alma" y el "núcleo" de la persona 436
§ 4. La relación fundamentante entre individuo y sociedad 448
a) Lo común de la estructura vivencial como fundamento de las agrupaciones sociales 449
b) Individuo y masa; "contagio de masa" 451
c) Individuo y sociedad 463
d) Individuo y comunidad 469
aa) Naturaleza orgánica de la comunidad 470
bb) Carácter de la comunidad y el carácter típico de los miembros de la comunidad 470
cc) La génesis de la comunidad. Dependencia recíproca entre individuo y comunidad 472
dd) Carácter, alma y espíritu de la comunidad 480
ee) Diversos tipos de comunidades 484
ff) Representantes del tipo de comunidad y portadores de la vida comunitaria 487
e) Formas mixtas de agrupaciones sociales 491
f) Los tipos sociales 499

CONSIDERACIÓN FINAL 503
La distinción, válida por principio, entre ser psíquico y ser espiritual y entre psicología y ciencias del espíritu 503

4
UNA INVESTIGACIÓN SOBRE EL ESTADO

Nota introductoria 523

I. La estructura óntica del Estado 527
§ 1. La comunidad estatal 527
a) El Estado como estructura social; su relación con la masa, con la comunidad y con la sociedad 527

b) La relación con formaciones sociales supraordenadas, coordinadas o subordinadas. Soberanía 530
c) Estado y pueblo 538
d) La amplitud cuantitativa de la comunidad estatal 544
e) Individuo y pueblo –individuo y Estado 547
§ 2. Estado y Derecho 551
a) Derecho puro y derecho positivo 551
b) La esencia de los actos legislativos 553
c) El sujeto de los actos legislativos. El Estado como sujeto de derecho 555
d) Disposiciones legales 559
e) Soberanía como condicio sine qua non del Estado 569
f) El Estado como persona jurídica 571
g) Derecho y Estado en la Edad Media 581
h) La idea de la protección del derecho 584
i) El fundamento jurídico de las relaciones entre Estados 585
k) Sentido del Estado, factor de delimitación de la competencia de los representantes del Estado 591
l) Resumen de la estructura del Estado 593
§ 3. El Estado concreto en su dependencia de factores diferentes de la estructura estatal 597
a) Doctrina de principio y teoría empírica del Estado 597
b) Sociedad y comunidad como fundamentos del Estado 599
c) La génesis del Estado 600
d) Los límites que por principio tiene el poder estatal, y las condiciones reales de su génesis 602
e) Estado y función política. Decadencia del Estado 608
f) Estado y país 611
g) Articulación en estamentos 617
h) La influencia de las teorías políticas en la organización del Estado 622

II. El Estado desde el punto de vista de los valores 627
§ 1. Importancia del Estado para los individuos que pertenecen a él 628
§ 2. Estado y justicia 629
§ 3. Significado del Estado para la comunidad en cuanto tal, y en particular para el pueblo 630
§ 4. Estado y valores morales 632
a) Moralidad y derecho 633
b) El Estado en su relación con las normas éticas 640
§ 5. El Estado en cuanto portador del acontecer histórico 644
§ 6. Estado y religión 648

5
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Nota introductoria 657
Introducción 671
A. Tarea de la filosofía 671
B. Método 680

I. Los problemas de la filosofía de la naturaleza

a) Descripción de los fenómenos de la naturaleza 689
1. La conexión intuitiva del mundo espacial 689
2. Deslinde de la "naturaleza" material de entre la totalidad de los objetos del espacio 690
3. La estructura de la naturaleza material y la situación excepcional de los cuerpos sólidos 693
4. El espacio como contituyente de las cosas materiales y la tarea de la doctrina del espacio 696
El problema del espacio en Kant (53) 697
Geometría no-euclidiana (56) 699
5. Cualidad sensible, doctrina pura de los colores 702
6. Manifestaciones de la materialidad; la substancia y la causalidad 704
7. Doctrina pura del movimiento y doctrina pura del tiempo 706
Relatividad del movimiento 711
Relatividad del espacio 713
8. Movimiento como acontecer natural 715
Aceleración y manifestación de las cualidades materiales 715
9. Cambio puro y cambio en la naturaleza 717
10. Perspectiva de las tareas de la filosofía de la naturaleza ... 722

b) Las ciencias naturales como problema filosófico 724
1. La actitud fundamental del físico 724
2. Cualidades primarias y cualidades secundarias 724
3. La posibilidad de una determinación exacta 727
El problema de la medición 728
4. Determinabilidad exacta del movimiento y reducción de todos los procesos naturales al movimiento 730
5. La exigencia de verdad de la física y el principio de la economía del pensar. Los límites de la contemplación física de la naturaleza 732

c) El conocimiento de la naturaleza como problema filosófico 734
1. Transición a la actitud de reflexión 734

2. La percepción sensible como fundamento de todo conocimiento de la naturaleza y sus notas características esenciales ... 734
3. El darse según la corporalidad; percepción propia y copercepción ... 736
4. La esencia de las sensaciones y su importancia para la percepción; la constitución de la cosa ... 737
5. El significado metafísico del problema de la percepción; la cuestión del idealismo ... 740
6. El punto de vista empírico-naturalista ... 744
7. Idealismo y realismo ... 746
8. El concepto del conocimiento; toma de conocimiento y conocimiento ... 750
9. Conocimiento y juicio; la idea de la verdad y las condiciones de un conocimiento válido o de juicios verdaderos 753
10. Objeciones criticistas ... 757
El significado de las categorías para el conocimiento ... 760
11. Objeto y estado de cosas ... 762
12. Ontología formal y lógica formal; ser y verdad ... 765
13. Ausencia de presupuestos de la teoría del conocimiento. Evidencia como criterio para el ser y para la validez ... 767
14. Forma y materia del conocimiento; categorías materiales 769
15. La materia del conocimiento de la naturaleza y su significado epistemológico-metafísico ... 770
16. Los límites del conocimiento ... 771
17. Tareas generales y especiales de la teoría del conocimiento 773

SEGUNDA PARTE: LOS PROBLEMAS DE LA SUBJETIVIDAD

Introducción:
Los diversos significados posibles de la "subjetividad"; constitución de la personalidad ... 775

a) CONCIENCIA Y CONOCIMIENTO DE LA CONCIENCIA ... 778
1. El "yo" puro y la conciencia ... 778
2. La fenomenología como ciencia de la conciencia pura y la posibilidad de su método ... 779
3. Adecuación del conocimiento de la conciencia y posibilidades de engaño ... 785

b) LA ESTRUCTURA ÓNTICA DE SUJETOS PSICOFÍSICOS ... 787
α) Corporeidad ... 788
1. El cuerpo vivo como cuerpo material dotado de modos especiales de manifestación ... 788
2. El cuerpo vivo sentiente ... 790

3. El cuerpo como organismo vivo 792
4. La persona como ser vivo 792
5. El cuerpo vivo como órgano de la voluntad 796
6. El cuerpo vivo como órgano de expresión 796

β) La estructura de la psique 798
1. La psique como realidad, sus estados y cualidades 798
2. El carácter 801
3. Tipos de caracteres y peculiaridad individual: el núcleo de la personalidad 805
4. El alma y sus profundidades, su relación con la vida del sentimiento y de la voluntad 811
5. Plasmación del cuerpo vivo por medio de la vida del alma 815
6. El concepto psicológico y religioso (eventualmente ingenuo) del alma 818
7. Individuos psíquicos no espirituales; seres corpóreo-espirituales privados de alma y espíritus puros 820

c) El conocimiento de las personas 823
1. Experiencia de sí mismo y experiencia del otro. La percepción del cuerpo vivo ajeno 824
2. La comprehensión de la psique ajena y de la vida anímico-espiritual 832
3. Característica sintetizadora de la experiencia ajena 851
4. Experiencia del propio ser y de la propia vida anímico-espiritual 852
5. Experiencia de la propia psique 854
6. La experiencia del propio cuerpo vivo 863
7. Las conexiones psicofísicas; el entrelazamiento de la percepción interna y de la percepción del cuerpo vivo 871
8. Cooperación entre la experiencia propia y la ajena 875

d) Las ciencias de la subjetividad 877
1. Fisiología como ciencia del cuerpo vivo 878
Particularidades de la determinación científiconatural de las leyes de la naturaleza 879
2. Psicofísica y psicología 885
3. Ciencias del espíritu 888
α) Legalidad del ser de la vida espiritual y su cooperación con leyes psicológicas 888
β) Ciencias del espíritu apriorísticas y empíricas 890
γ) La captación de la individualidad en las ciencias del espíritu; el problema de la expresión 891

δ) El método histórico como ejemplo del procedimiento de las ciencias empíricas del espíritu; el concepto de la "fuente"; verdad artística y verdad histórica; testimonio y relato; determinación e interpretación; crítica 894
ε) El objeto de la historia y su significado para el deslinde del concepto de fuente 902
El valor del conocimiento histórico 906
ξ) Objeto y método de las ciencias de la cultura; filología; morfología de las personas individuales 908
η) Necesidad de complementación del procedimiento de las ciencias del espíritu 912

6
PRÓLOGO
[al escrito de Adolf Reinach "Sobre la esencia del movimiento"]

Nota introductoria 918

APÉNDICES

I. Resúmenes y notas de clases de filosofía 925
II. Reorganización y redacción de algunos escritos de E. Husserl . 928
III. Publicación de los escritos de Adolf Reinach 936
IV. Notas y resúmenes de obras filosóficas 936

INTRODUCCIÓN GENERAL

I
EDITH STEIN Y LA FENOMENOLOGÍA

Por primera vez se presenta en español la totalidad de los escritos fenomenológicos de Edith Stein. Quizás, muchos de ellos eran hasta ahora desconocidos por el amplio público de lectores y admiradores de Edith. Sólo su tesis de doctorado, *Sobre el problema de la empatía*, había sido publicada en dos traducciones: una –la primera- realizada en México[1]; y últimamente traducida y publicada en España[2].

Podemos afirmar que la base del pensamiento steiniano que luego desarrollará y ampliará desde diversas perspectivas, ya se encuentra presente en estos escritos, especialmente lo que atañe a la cuestión antropológica. Ciertamente no tenemos aquí el pensamiento completo de Edith que se verá sumamente enriquecido y ampliado por el contacto con la filosofía y teología cristianas, así como por los místicos, especialmente los místicos del Carmelo.

Para entender en su amplitud y profundidad el pensamiento de la joven discípula y asistente de Husserl necesariamente tenemos que recurrir a estos sus primeros escritos. No obstante, conformarse única y exclusivamente con estos escritos significa perder el panorama de extensión del pensamiento steiniano. Es algo que comprobará el lector, sobre todo cuando se encuentre con cuestiones que por entonces Edith Stein prefirió dejar abiertas y sin profundizar, y que más tarde, a lo largo de toda su vida, tratará de completar. De hecho en el prólogo a la *Ciencia de la cruz*, su última obra, escribía: "y en esta bús-

1 Traducida por Alberto Pérez Monroy. Publicada por Universidad Iberoamericana, México 1995.

2 Traducción de José Luis Caballero Bono. Editorial Trotta, Madrid, 2004.

queda de significado prevalece lo que la autora cree haber comprendido de las leyes del ser y de la vida espiritual a lo largo de los esfuerzos realizados durante su vida."[3] Edith Stein está convencida de que el marco de su pensamiento no puede ser comprendido desde una única etapa de su vida, sino que necesita de la amplitud de la evolución de todo el marco de su pensamiento.

Sí que tendríamos que subrayar, como algo muy característico de ella, y que revela la sinceridad de su búsqueda a lo largo de toda su vida, es que todos sus escritos, especialmente los de su primera etapa fenomenológica, son asumidos posteriormente en sus resultados. Edith no cambia su pensamiento, simplemente lo va completando a la luz de los diversos conocimientos que va adquiriendo, tanto en el ámbito de la filosofía cristiana como en el ámbito de la mística, de la experiencia cualificada de Dios. Esto subraya, sobre todo, cómo su vida ha sido una continua búsqueda de la verdad sin descanso: una verdad que ella no determina (por eso se siente siempre fenomenóloga), sino que va descubriendo desde la sinceridad y objetividad de la búsqueda.

En estas páginas que preceden a los escritos fenomenológicos de Edith vamos a tratar –como venimos realizando en los otros volúmenes- de contextualizar estos escritos en su biografía y en su sistema doctrinal.

1. Contexto biográfico

El conjunto de estos escritos resulta bastante fácil de situar, dado que la gran mayoría de ellos han sido redactados antes de su entrada en la Iglesia Católica el 1 de enero de 1922; cierto es que, mientras preparaba una buena parte de ellos, ya vivía una profunda experiencia personal (mística) del Dios de Jesucristo. Aun cuando este aspecto no se refleja en su proceder científico, sí es cierto que nos encontramos con ecos de tal experiencia. Podemos decir que estos escritos testimonian, además, el talante de una mujer buscadora de la verdad y preocupada profundamente por el ser humano y su inserción en la sociedad. Dos facetas que definen su personalidad y que quedan "científicamente" demostradas en estos escritos.

3 *Ciencia de la cruz*, en OC V, 202.

1.1. Universitaria en Breslau

El 27 de abril de 1911 daba comienzo la vida universitaria de Edith, después de haber superado su crisis de adolescencia y haberse decidido por una búsqueda activa de la verdad. Para ello pensó que lo mejor era aprovechar su gran capacidad intelectual. Las materias que eligió estudiar fueron: indogermánico, germánico primitivo, gramática alemana moderna, historia del drama alemán, historia prusiana de la época de Federico el Grande, historia de la constitución inglesa, griego, introducción a la psicología con William Stern, y filosofía de la naturaleza con Richard Höniswald. Más tarde asistirá también a las clases de historia de la filosofía y propedéutica filosófica, entre otras.

Con especial interés estudia la psicología, ciencia en la que aspira a doctorarse. No obstante, con el paso del tiempo cae en la cuenta de que "esta ciencia estaba todavía en pañales; que le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras, y que esta ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos"[4]. Para Edith Stein la psicología de Stern era una "psicología sin alma".

La filosofía impartida por Höniswald tampoco convence a Edith. Durante los semestres de verano de 1912 y de invierno de 1912-13, preparando una ponencia para el seminario de psicología, se encontró en sus lecturas con numerosas citas de la obra de Husserl, *Las investigaciones lógicas*. Por eso en las vacaciones navideñas de 1912 se decide a leer esta obra[5]. Se siente tan atraída por la fenomenología de Husserl que comienza a pensar en el cambio de universidad.

Ciertamente la vida universitaria de Edith no se reduce a sus estudios, ni a sus inquietudes intelectuales. Éstas se corresponden con cuestiones existenciales en las cuales se implica activamente: defensa de los derechos de la mujer, reforma pedagógica, voluntariado, etc... Así entra a formar parte de diversos grupos y asociaciones: el "Grupo Pedagógico"; la "Liga para la Reforma escolar" entre cuyas actividades estaba la de visitar centros educativos especiales como residencias para débiles mentales, ciegos, mudos, o niños abandonados; la "Asociación femenina de estudiantes"; la "Sociedad académica filial de la Asociación Humbolt para la educación del pueblo"; y la "asociación prusiana a favor del voto de la mujer".

---

4 *Autobiografía*, en OC I, 331.

5 Cf. ib., 328.

No obstante los buenos deseos y las mejores intenciones presentes en Edith, su carácter resultó para muchos durante este tiempo "exigente y crítico". Ella misma, en una mirada retrospectiva así se describe: "Vivía en el ingenuo autoengaño de que todo en mí era correcto, como es frecuente en las personas incrédulas, que viven en un tenso idealismo ético. Y es que, cuando se está entusiasmado por el bien, cree uno que es bueno. Yo había considerado siempre como un justo derecho mío el señalar despiadadamente con el dedo todo lo negativo de cuanto advertía; a menudo en tono irónico y despectivo"[6].

1.2. En la universidad de Göttingen

Atraída por la fenomenología y convencida de que la psicología experimental no podía aún aportar un conocimiento auténtico del ser humano, decide cambiar de Universidad, al menos por un semestre. Husserl y el círculo fenomenológico se encontraban en Göttingen.

El 17 de abril de 1913 llega Edith a la nueva ciudad. Durante el primer semestre que pasa aquí Edith la materia de estudio con Husserl versaba entorno a su última publicación: *Ideas para una fenoménología pura y una filosofía fenomenológica*. Es interesante percibir, que el cambio de Universidad no supone sólo un cambio de lugar, sino que se tratará por encima de todo de un cambio de mentalidad: Edith misma se percata de la necesidad de ese cambio leyendo a Husserl: "Se consideraba la obra (*Las investigaciones lógicas*) como una "nueva escolástica", debido a que, apartándose la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un recibir, que obtiene su norma de las cosas, y no –como en el criticismo- un determinar, que impone su norma a las cosas "[7]. En la joven Edith se da un cambio radical en su forma de colocarse frente a la realidad: se ve liberada de todo prejuicio racionalista, para colocarse con una actitud intelectual de apertura.

Además de las clases con Husserl y de las otras materias de estudio, Edith va a participar en los encuentros de la "Sociedad filosófica", grupo formado por los seguidores de Husserl que una vez por semana se reunían en la noche para discutir sobre diversos temas. En el primer semestre en el que participó Edith el tema de diálogo versó sobre la obra de Scheler: *Formalismo en la ética y ética material de*

6 Ib., 307.
7 Ib., 355.

los valores. El influjo de Scheler caló mucho más allá de lo que ella podría imaginar: "...era la época en que se hallaba saturado de ideas católicas, haciendo propaganda de ellas con toda la brillantez de su espíritu y la fuerza de su palabra. Este fue mi primer contacto con esté mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo a la fe, pero me abrió a una esfera de "fenómenos" ante los cuales ya nunca más podía pasar ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda "anteojera". Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí."[8]. El tema de la fe tardará todavía en hacerse presente en la vida de Edith, si bien con el paso del tiempo su actitud frente a la religión le había llevado a un profundo respeto por las cuestiones de fe y las personas creyentes.

Bastó un solo semestre para que Edith se convenciera de que aquí tenía su campo de estudio, por lo que pronto se decidió a permanecer allí y pedir a Husserl un tema para la tesis doctoral. Además comenzará la preparación para el examen de Estado. En casa no encontró ninguna dificultad para poder seguir adelante con estos proyectos de estudio en la Universidad de Göttingen.

Después de las vacaciones de verano de 1913, Edith regresó nuevamente a Göttingen para continuar con sus estudios. En este semestre asiste a diversos cursos filosóficos: un curso de Husserl sobre Kant y curso de Reinach de Introducción a la filosofía. Será un tiempo en el que, además, preparará su examen de Estado, al que se inscribió una vez concluido el semestre de invierno 1913-1914.

El siguiente semestre, verano 1914, será para Edith un tiempo muy especial. Su carácter fuerte se fue suavizando, y el círculo de sus amistades se fue ampliando notablemente. Algunas de ellas serán y permanecerán como sus grandes amistades a lo largo de toda su vida: Ana Reinach, Pauline Reinach, Husserl y su esposa, Hans Lipps, Kauffmann, Alexander Koyré....

1.3. La 1ª Guerra Mundial

El estallido de la primera guerra mundial en 1914 va a imponer un paréntesis en los estudios de doctorado de Edith. El 30 de julio se declaró el estado de guerra y se suprimieron las clases. Edith viaja a

8 Ib., 366.

Breslau, aunque a mediados de octubre de 1914 se encuentra nuevamente en Göttingen, para seguir con sus estudios y preparar el examen de Estado, a la espera de que la llamasen de la Cruz Roja: "Ahora yo no tengo una vida propia" ..."Todas mis energías están al servicio del gran acontecimiento. Cuando termine la guerra, si es que vivo todavía, podré pensar de nuevo en mis asuntos personales"[9]. Pero antes, en el mes de noviembre de 1914 pudo entregar sus trabajos para el examen de Estado. Las pruebas orales fueron fijadas para los días 14-15 de enero de 1915, pruebas que Edith superará brillantemente.

Después del examen de Estado preguntó de nuevo a la Cruz Roja, pero no había nada. Sólo al concluir el semestre y estar de regreso en Breslau preparando su examen de griego recibió la llamada de la Cruz Roja. Como en Alemania había exceso de enfermeras, a principios de abril de 1915 le ofrecieron la posibilidad de ir a un hospital situado en territorio austriaco: Mährisch-Weisskirchen. Se trataba de una antigua academia militar de caballería que ahora hacía de hospital: con unas 4.000 camas, dedicado especialmente a enfermos contagiosos. Lo que más le gustaba era el trato con los enfermos, a pesar de las dificultades que ofrecía el hecho de que allí tuvieran enfermos de muchas nacionalidades: alemanes, checos, eslovacos, eslovenos, polacos, rutenos, húngaros, rumanos, italianos, gitanos, rusos y hasta turcos. Será una época en la que el contacto con el dolor y la muerte afinen su sensibilidad y humanismo: "Cuando ordené sus pocas cosas, se cayó fuera de la agenda del difunto una tarjetita: contenía una oración para que se le conservase la vida, y que su mujer le había dado. Esto me partió el alma. Comprendí, justo ahora, lo que humanamente significaba aquella muerte."[10] El 1 de septiembre regresa a Breslau para unas vacaciones, pero en el transcurso de las mismas el hospital será cerrado.

1.4. De regreso a Breslau

En Breslau no va a encontrar mucho descanso, dado que enseguida retoma algunos retos que se había planteado antes de su incorporación en la Cruz Roja: examinarse como auxiliar de enfermería, y preparación del examen de griego que realizará en el mes de octubre.

9 Ib., 397.
10 Ib., 430-431.

También retoma su tesis doctoral: "En esta época, en la que tanto incidieron sobre mí cuestiones humanas y me afectaron en mi interior, hice, sin embargo, acopio de todas mis fuerzas para sacar adelante mi trabajo, que me pesaba tremendamente desde hacía más de dos años"[11]. Para finales de enero de 1916 ya tenía casi todo el trabajo terminado.

En Navidades de 1915 en un viaje a Göttingen, invitada por Pauline Reinach, informó de su trabajo a Husserl quien se manifestó satisfecho. Antes de terminar el trabajo tuvo la noticia de que Husserl había sido propuesto como profesor de filosofía en la universidad de Freiburg i. Br., una de las cátedras de mayor prestigio de Alemania. Lo que para Husserl era una alegría, para Edith fue inicialmente un desconcierto, dado que el cambio de Universidad suponía tener que examinarse frente a profesores desconocidos.

Además, a partir de febrero de 1916 aumentan sus ocupaciones. De su antigua escuela requieren su ayuda para dar clases. Será su primera experiencia docente: dará clases de latín en los tres cursos superiores, y algunas de historia, geografía y alemán. Hasta el mes de abril tendrá sólo 12 horas de clase semanal, pero después serán 18. A partir de Pascua también se inscribirá en el servicio del magisterio público, un seminario necesario para ser acreditado oficialmente como maestra: junto con el examen de Estado (realizado hacía un año por Edith) necesitaba un curso de formación pedagógico práctica.

Nuevamente la jornada de trabajo de Edith se ve sobrecargada, lo que tendrá sus efectos negativos. Físicamente adelgazó casi diez kilos, sobreviniéndole además un período de inapetencia; intelectualmente percibe que a la larga no puede compaginar el magisterio con una investigación seria, y que tiene que renunciar a seguir dando clases, a pesar de sentirse muy a gusto con ellas. Pero esto lo decidirá después de la defensa de su tesis doctoral

Las vacaciones de Pascua de 1916 las empleó Edith para mecanografiar su trabajo de tesis. Después de Pascua ya estaba en manos de Husserl la gran obra, cuya defensa programaba hacer Edith en el mes de julio. Sin embargo, Husserl no se puso a leerlo de inmediato, lo cual retrasó la defensa hasta el 3 de agosto de 1916. La defensa fue superada con gran éxito y obtuvo la nota máxima "Summa cum laude".

---

11 Ib., 460.

1.5. Doctora asistente de Husserl

Aunque inmediatamente después de la defensa tiene que regresar a Breslau para seguir con sus clases, en octubre de 1916 renuncia a las mismas y viaja de nuevo a Freiburg para ser la asistente de Husserl. Su trabajo consistía básicamente en la preparación de los manuscritos de Husserl para la imprenta, e introducir a los nuevos estudiantes en la fenomenología. No obstante, Husserl nunca correspondió en igualdad al trabajo de su asistente, lo que va a provocar que en 1918 Edith decida dejar este cargo que, por otro lado, no le daba lo suficiente para vivir.

Los años 1917 y 1918 serán tiempos muy difíciles para Edith, también por otra serie de motivos que se van sucediendo: la muerte de Reinach, el desamor con Ingarden, el fin caótico de la guerra. A ellos se añadirá más tarde la imposibilidad de ser catedrática por su condición de mujer.

La posguerra y el desorden, así como la constitución de la República de Weimar la llevan a la vida política, trabajando durante algunos meses en el Partido Democrático Alemán. Pero la política tampoco va a satisfacer su vida.

1.6. El encuentro con la fe

En su *Autobiografía* Edith no llega a narrar apenas nada de lo acontecido en su vida después de 1916. Pero resulta significativo que entre los últimos acontecimientos narrados nos presente unos elementos que nos dan pistas sobre su acercamiento al mundo de la fe. En el viaje que realiza hacia Freiburg para defender su tesis aprovechó a visitar algunos lugares. Una de las paradas fue la ciudad de Frankfurt donde, inesperadamente, se ve cuestionada por la actitud de una mujer que había entrado en la catedral para hacer un momento de oración[12]. Otra parada fue la ciudad de Heidelberg. Y lo que aquí llama su atención es "una iglesia compartida, que partida en la mitad por una pared, se utilizaba una parte para el oficio protestante y la otra para el católico"[13]. Se puede afirmar que a partir de entonces lo "religioso" entra a ser un interrogante en la vida de Edith. En sus cartas a Ingarden es donde mejor se manifiesta todo ello[14].

12 *Autobiografía*, en OC I, 480.

13 Ib., 481.

14 Cf. p. ej. Carta del 10 de octubre de 1918, en OC I, 654-655.

Es muy posible, dado el peso de los testimonios que se nos han trasmitido, que el factor determinante en esta búsqueda haya sido el encuentro con la viuda de Reinach (Adolf Reinach muere en noviembre de 1917). Contrariamente a cuanto esperaba encontrarse Edith, descubre en esta joven viuda la actitud de una persona sostenida por su fe en Cristo, algo totalmente nuevo para Edith. En una de sus cartas (12-mayo-1918) afirma: "He encontrado, además, un punto de apoyo, que hasta cierto grado me hace ajena a todos los condicionamientos externos"[15]. ¿A qué se refiere con esto? Posiblemente esta es la respuesta: "cada vez más y más, me he inclinado hacia un cristianismo positivo. Esto me ha librado de esa vida que me había hundido, y al mismo tiempo me ha dado la fuerza de tomar la vida de nuevo agradecidamente. De un "nuevo nacimiento" puedo hablar en el sentido más profundo"[16]. La conclusión es evidente: en Edith hay una vivencia interior de la fe cristiana de la cual ella apenas nos ha dejado nada escrito: "secretum meum mihi".

Según hacen constar Müller-Neyer en su estudio biográfico sobre Edith[17], el año 1918, fue un período en el que se ocupó con cierta intensidad en cuestiones de filosofía de la religión. A finales de marzo de 1918, coincidiendo con la Semana Santa, Edith se encontraba de nuevo en Göttingen, donde con toda seguridad asistió al bautismo de Pauline Reinach. Es ahora cuando también se ocupa en examinar los escritos de Reinach, con el ánimo de preparar una edición póstuma de sus escritos. En el mes de mayo viaja a Freiburg donde asume nuevamente el curso de fenomenología para principiantes, continúa con la preparación del trabajo "Sobre el movimiento" de Reinach y ayuda a Ingarden a corregir su tesis doctoral. También aquí tiene la oportunidad de leer los apuntes de filosofía de la religión legados por Reinach. El 8 de junio mantiene una larga reunión con Husserl y Heidegger, sobre temas de filosofía de la religión. En octubre, con motivo de su cumpleaños, se hizo regalar los sermones de Schleiermacher. Otra serie de lecturas delatan esa búsqueda en la religión: *Ejercitación del cristianismo* del filósofo danés Kierkegaard; *Simbólica* de Johann Adam Möhler; *Los misterios del cristianismo* de Scheeben[18]; las *Confesiones* de San Agustín; los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola.

15 Ib., 614.
16 Ib., 654-655.
17 *Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria*, Burgos, Monte Carmelo, 2001.
18 Cf. OC I, 798-799.

Es de sobra conocido el hecho de que una decisión a favor del catolicismo la tomará gracias a la lectura del *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús. Esto ocurría por el mes de junio de 1921, tal como da a entender Edith misma en su escrito *Cómo llegué al Carmelo de Colonia:* "Desde que en el verano de 1921 cayó en mis manos la 'Vida' de nuestra Madre Santa Teresa y puso fin a mi *larga búsqueda de la verdadera fe*"[19].

2. Los diferentes escritos y su significado

En este volumen, tal como venimos recordando, se recogen exclusivamente los escritos relacionados directamente con la fenomenología. Todos ellos han sido redactados antes de su bautismo en 1922. Eso nos ofrece un marco cronológico muy claramente delimitado.

Una vez que hemos presentado a grandes líneas la trayectoria biográfica de nuestra autora en la que hemos de contextualizar estos escritos, vamos a tratar de situar cada uno de ellos en ese ámbito. Presentaremos el proceso de redacción de cada uno subrayando el significado de los mismos.

2.1. *Sobre el problema de la empatía*

Se trata del primer escrito de Edith Stein pensado y redactado como tesis de doctorado en filosofía. El proceso de gestación de este escrito lo podemos seguir muy bien. De hecho poseemos información directa de la misma autora respecto a su elaboración en su *Autobiografía.* El proceso de gestación va a ser muy doloroso por diversos motivos que iremos presentando.

Cuando Edith Stein se decide a hacer su doctorado con Husserl (en 1913), tratando con él el asunto, acordaron que ella trabajaría sobre el tema de la "empatía", ese acto del conocer del que Husserl hacía mención en sus clases y que aún estaba por definirse claramente: "En su curso sobre la naturaleza y el espíritu, Husserl había hablado de que un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo.

19 OC I, 500.

Según esto, se presupone la experiencia de los otros. A esta peculiar experiencia, Husserl... la llamaba *Einfühlung* (Empatía). Sin embargo, Husserl no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que habría que llenar. Yo quería investigar qué era la *Einfühlung*"[20].

Husserl, que había tomado prestado el concepto de Theodor Lipps, acepta contento el tema, pero con la condición de que hiciera un estudio comparativo e histórico-crítico preliminar sobre el tema. Por desgracia, esta parte no se ha conservado, ya que la publicación de su tesis en 1917, apareció sin este primer capítulo histórico.

En el proceso de redacción, ya durante los primeros meses, se verá sumergida en un trabajo ingente que va a debilitar su fortaleza física y psíquica. Ella misma confiesa: "Esta lucha por la claridad se cumplía entonces en mí a través de grandes sufrimientos, y no me dejaba descansar ni de día ni de noche. En aquella época perdí el sueño, lo que ha durado muchos años, hasta que volví a tener noches tranquilas. Seguía trabajando en una constante desesperación. Por vez primera en mi vida me encontraba ante algo que no podía domeñar con mi voluntad... Frecuentemente me había vanagloriado de que mi cabeza era más dura que las más gruesas paredes... Yo no podía ir por las calles sin desear que un coche me atropellara..."[21]. De esta primera crisis saldrá adelante gracias a la objetividad y amabilidad de Adolf Reinach.

Sin embargo, el proceso de elaboración de la tesis, aparentemente 2 años, va a ser muy irregular. De hecho, Edith se verá obligada a hacer largas interrupciones por diversos motivos: la preparación del examen de Estado, el inicio de la guerra mundial y su actividad como voluntaria de la Cruz Roja, su compromiso de dar clases de latín en su antigua escuela, etc... Pero el resultado no se resiente de estas interrupciones. Ella confesaba, como veíamos arriba, que era un trabajo que le pesaba tremendamente. La preparación de su trabajo de tesis se prolongará hasta 1916.

Con la finalidad de darse a conocer, Edith quiso publicar esta obra lo antes posible. La situación económica no era nada favorable, dada la crisis económica provocada por el acontecer de la guerra, que había encarecido muchísimo el precio del papel. Ello la obligó a tener que conformarse con publicar sólo la parte esencial de la obra, prescindiendo del capítulo inicial, un estudio histórico comparativo del con-

20 Ib., 374.
21 Ib., 380-381.

cepto de la empatía. La obra apareció publicada en 1917 con el título: *Zum Problem der Einfühlung (Sobre el problema de la empatía)*. La publicación se la encargó a la editorial Weisenhauses de Halle.

La obra tal como fue publicada consta de tres partes:

1. La esencia de los actos de la empatía
2. La constitución del individuo psicofísico
3. La empatía como comprensión de personas espirituales

La primera parte es un estudio de la esencia de los actos de la empatía siguiendo el método fenomenológico, el de la "reducción fenomenológica" tomando como fin el de la misma fenomenología, a saber, "la aclaración y por tanto la base última de todo conocimiento". Uno de los objetivos que se propone Edith es precisamente: "percibir y describir estos actos en una gran generalidad de esencia". Concluye esta primera parte con una confrontación crítica con las teorías de la aprehensión ajenas formuladas por Lipps y Scheler. Este último tendrá en cuenta las anotaciones hechas por Edith cuando publique en 1931 su estudio *Wesen und Formen der Sympathie* (*Esencia y forma de la simpatía*).

La segunda parte de la obra está dedicada al análisis de la Empatía como problema de constitución del individuo psicofísico. El individuo "psico-físico" no es algo simple: es un "compuesto" de varios estratos: el Yo puro, como sujeto de experiencia y unidad de conciencia; el alma como parte esencial del individuo, su unidad sustancial; el cuerpo al que está unido el alma y que se vive como "experiencia", como "mi cuerpo" y por tanto como algo vivo (*Leib* y no *Körper*). Antes de concluir se enfrenta al tema de las relaciones intersubjetivas, la capacidad de comunicación con el otro, la posibilidad de empatizar. Entonces la Empatía se manifiesta como una forma de experiencia intersubjetiva que posibilita la constitución de un mundo objetivo.

La tercera parte trata el problema de la persona en relación con la Empatía. El punto de partida en la interpretación del ser de la persona parece ser el naturalístico, sin embargo, su visión es de un carácter totalmente personalístico. De hecho pone su acento en la conciencia del individuo en cuanto que es la que constituye el objeto. En este sentido su visión de la conciencia va entendida como espíritu y no como algo de orden natural. La Empatía se mueve en este campo espiritual.

Desde el punto de vista de lo que implica y significa este estudio en la vida de la autora podemos sacar algunas conclusiones:

– el ser humano no se comprende sino como un ser espiritual, capaz de salir de sí, de trascenderse. Y este trascenderse es algo fundamental para el desarrollo de su ser, tanto de cara a conocer el mundo, el otro, como para conocerse a sí mismo.

– El ejercicio de la empatía es fundamental para que el ser humano reconozca a los otros como "sujetos" de experiencia, y no como meros objetos.

– En definitiva, el problema que le interesa resolver a Edith es el de la persona como sujeto espiritual. Problema que será la base de todas sus investigaciones posteriores en las que el interés antropológico centra su preocupación primordial.

2.2. *Causalidad Psíquica*

El escrito titulado *Causalidad psíquica (Psychische Kausalität)*, junto con la obra *Individuo y comunidad*, aparecieron publicados bajo el mismo epígrafe: *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias humanas (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psycologie und der Geisteswissenschaften)*. No obstante, muy bien se pueden considerar dos estudios autónomos.

Causalidad psíquica es el primer estudio que va a realizar Edith después de su tesis doctoral. Fue escrito básicamente en 1918, si bien sólo será publicado en 1921 en el quinto volumen del anuario filosófico de la escuela fenomenológica (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*). En este escrito describe el proceso de la conciencia y los diversos procesos mentales con la finalidad de llegar a descubrir el fundamento ontológico de la causalidad.

La elaboración de este escrito se enmarca en un momento histórico especialmente crítico y significativo en la vida de Edith. Su trabajo como asistente de Husserl no resulta ser lo que ella esperaba y no sin dolor –tal como señalábamos antes– en enero de 1918 decide dejar este cargo. Una de las principales motivaciones que la llevan a tomar esta decisión es la necesidad de seguir realizando sus propias investigaciones.

También en 1918, después de la muerte de Adolf Reinach, estaba ocupada en preparar su legado. Pudo leer, y de hecho incluir en esta obra, algunos de los pensamientos de filosofía de la religión que ocu-

paron a Reinach en los últimos meses de su vida. En el mes de junio de 1918 ya está metida de lleno en este estudio de la *Causalidad Psíquica*, que inicialmente tenía que salir publicado en el Jahrbuch de Husserl, en homenaje a su 60 cumpleaños[22]. Durante los meses de verano de 1918 le dedica mucho de su tiempo, si bien enseguida encuentra otras ocupaciones que no le dejan trabajar en exclusividad en esta obra: el volumen en homenaje a Reinach, corregir trabajos de sus compañeros (especialmente de Ingarden), ayudar a Husserl en su enfermedad, etc... A partir del mes de noviembre encuentra aún mayores dificultades para trabajar en esta obra, pues se mete en política[23]. Pero antes de fin del año de 1918 ya lo envía a Munich[24].

La obra está estructurada en cinco grandes partes:

1. La causalidad en el ámbito de las vivencias puras
2. La realidad psíquica y la causalidad
3. La vida espiritual y la motivación
4. El impulso y el tender
5. El engranaje entre la causalidad y la motivación

Al final añade un doble apéndice que trata dos cuestiones: La posibilidad de una deducción de las categorías psíquicas partiendo de la idea de una psicología exacta, y el intento de Münsterberg por fundamentar una psicología exacta.

A lo largo de esta obra Edith se propone describir el proceso de la conciencia, tal como se le presenta a la observación del fenomenólogo, y los actos de los varios procesos mentales, como la respuesta frente a un estímulo, la toma de conciencia de un hecho, la decisión, la motivación, etc... Desde el análisis fenomenológico que realiza Edith, aparece de una manera clara y convincente la validez del concepto de causa. Para que el proceso psíquico causal se pueda experimentar y volverse consciente, se necesita de una energía o fuerza vital superior que se encuentra en el alma.

Edith Stein va a introducir una clara distinción entre vida sensible y vida espiritual. De esta manera es capaz de liberar a la psicología del naturalismo y abrirla hacia la fenomenología. Para Edith la psicología fundamentada en el materialismo, prescinde del elemento cualitativo y constitutivo de la vida psíquica. Los actos que conside-

22 Cf. ib., 627.
23 Cf. ib., 663.
24 Cf. ib., 670. Véanse también otras cartas en ib., 637, 643, 652, 660.

ramos propiamente humanos y no instintivos, tiene su origen en el "yo puro".

La fuerza espiritual del hombre encuentra su alimento en el mundo de los valores naturales, pero también en Dios y en los otros hombres. La cima de la actividad humana por excelencia es el estado de descanso en Dios, en quien toda angustia o preocupación desaparecen en un acto de entrega confiada a Él.

El tema de la motivación va a desempeñar un papel muy importante en todo este estudio, como fundamento del actuar humano. El resultado de todo, termina siendo un restablecimiento de la libertad como algo constitutivo del ser humano.

2.3. *Individuo y comunidad*

La obra *Individuo y comunidad* (*Individuum und Gemeinschaft*), está estrechamente ligada a la anterior, dado que aparecieron publicadas bajo un mismo epígrafe. En este escrito afronta directamente el tema de la comunidad social y de las relaciones del individuo con la misma. Su preocupación es salvaguardar el valor y la distinción del individuo y de la comunidad en su sentido político y social.

Históricamente hablando hay que situarlo inmediatamente después de *Causalidad Psíquica*, que para finales de 1918 ya estaba concluido. El presente estudio lo realizará, básicamente, durante 1919. En los últimos meses de 1918 Edith había decidido participar activamente en la política. Ella estaba muy preocupada por la situación en que había quedado Alemania después de una guerra en que había resultado perdedora y humillada profundamente.

La preocupación existencial e intelectual de nuestra autora por la situación que se vive después de la guerra, va a quedar claramente reflejada en esta obra. Para el mes de septiembre de 1919 ya la tiene concluida. En una carta a Ingarden, fechada el 16-IX-1919, le comunica: "Entretanto, mi colaboración para el *Homenaje* ha aumentado de tal manera que he preparado un segundo ensayo sobre *Individuo y comunidad* (resultado de mi actividad política, que me tuvo completamente absorbida varios meses); los dos juntos, bajo el título *Contribuciones para la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, deben servirme como trabajo de concurso a cátedra."[25]

---

25 Ib., 680-681.

De esta afirmación se deduce la intención de Edith de acceder a una cátedra, esperando que estos dos ensayos le sirvan como tesis de habilitación. Esta era una exigencia o requisito en las universidades alemanas para poder opositar a una cátedra: en Friburgo, Göttingen o Kiel[26]. Cátedra que nunca llegó a conseguir por su condición femenina.

La obra está dividida en dos grandes partes:

1. La corriente de la vivencia de la comunidad
2. La comunidad como realidad, su estructura óntica.

El tema que se propone estudiar Edith es el de la comunidad social, tema de candente actualidad en el momento en que lo escribe. Como punto de partida hace suya la distinción del sociólogo Ferdinand Tönnies entre "comunidad" y "sociedad", analizando en qué sentido los individuos se relacionan o participan en estas formas sociales. La sociedad se comprende como una forma asociativa mecánica y racional, un conjunto de individuos, donde cada uno se opone como sujeto a los otros, entendidos como objetos. La comunidad es, por el contrario, una forma orgánica natural y viva, en la que todos se reconocen como sujetos, y donde la relación se fundamenta en la solidaridad.

En el transcurso del estudio Edith va más allá. Constata que existen otra serie de grupos humanos que no pueden ser encasillados unilateralmente ni en la una ni en la otra categoría. Hay asociaciones en las que se da una forma mixta de encuentro. En la comunidad se puede hacer uso de "sociedades" para llevar a cabo un fin, porque de hecho es posible la comunidad sin la sociedad. El contrario, una sociedad sin comunidad, no podría funcionar ni subsistir. La actitud del individuo también va a depender de cómo se sitúa frente a los otros. Si asume el carácter comunitario, su actuar será en vistas al bien común. Si, por el contrario, asume el carácter de sociedad, para él los demás, el grupo, es un simple medio o instrumento para llevar a cabo sus propios intereses.

En la comunidad encontramos tres factores que son fundamentales en su funcionamiento intrínseco: el individuo con su propia experiencia, la experiencia común y la energía vital que unifica estas experiencias. De hecho Edith le va a dedicar muchas páginas al tema de la energía vital de la comunidad. Una comunidad ya no es un objeto,

26 Cf. ib.

sino un sujeto social, un nosotros que engloba a muchos individuos, donde cada uno es reconocido y aceptado como sujeto, es decir, como persona con experiencias propias, con vivencias. Por eso se puede hablar de una experiencia común de la comunidad, aún cuando el origen son muchos individuos que la forman. El individuo, sin embargo, no se agota en su ser social. En su interior lleva siempre una reserva única de energía vital o espiritual. Comunidad e individualidad se necesitan mutuamente para poder existir.

En la unidad del ser personal hay que distinguir: el alma, entendida aquí como el yo individual, del espíritu o tendencia espiritual, que es lo que lleva a la persona hacia el mundo objetivo, hacia lo que está más allá de sí misma, y hacia la vida de los otros sujetos. Por eso la comunidad es, en su raiz más profunda, algo que surge de la realización del individuo que, necesariamente tiene que salir de sí. El ámbito más autentico de esta realización es la comunidad. Sólo aquí, en la medida que se trata de una comunidad auténtica, su libertad y su individualidad no se destruyen, sino que se realizan.

En esta obra, está poniendo Edith algunas de las bases que fundamentarán su antropología y comprensión de la persona humana. De ahí la radical importancia de este escrito.

2. 4. *Una investigación sobre el Estado*

Posiblemente lo redactó entre 1920 y 1921, aunque su publicación es más tardía, en 1925. Apareció publicado con el título: *Eine Untersuchung über den Staat, (Una investigación sobre el Estado)* en el volumen VII° del Anuario de Husserl: *Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd. VII.

La preocupación de Edith Stein por la persona humana y por la realidad que la envuelve, la llevan a afrontar directamente el tema del Estado; fruto también de su preocupación política y antropológica.

Las primeras noticias de que está realizando un trabajo sobre el Estado aparecen en sus cartas. Concretamente ya se lo anuncia a Ingarden en una carta del 9 de octubre de 1920[27]. Un mes después, el 6 de diciembre, ya le escribe al mismo Ingarden que "reservé suficiente tiempo para el trabajo sobre el Estado y lo tengo bastante adelantado"[28].

---

27 Ib., 708.
28 Ib., 709.

Resulta casi increíble la gran actividad intelectual que desarrolla Edith en apenas tres años. A pesar de estar ocupada con clases en su "academia de filosofía" en Breslau, corrigiendo las pruebas de imprenta de las obras de Reinach, ayudando a otros en la corrección y crítica de sus estudios,... no deja de tener el tiempo para estudios de gran profundidad. Parece ser que esta obra sobre el Estado la concluyó en los primeros meses de 1921. No volvemos a tener noticia de ello hasta el 30 de agosto de 1921, dos meses después de su decisión de entrar en la Iglesia Católica. También en este caso se lo comunica a Ingarden en una carta: "Mi trabajo sobre el Estado se ha quedado en Bergzabern: la señora Conrad quería leerlo una vez hecha la recolección y copiarlo"[29].

Si resulta admirable la rapidez con que surgen de la pluma de Edith estos estudios, más sorprendente resulta su valoración al respecto de los mismos. En otra carta a Ingarden fechada el 15 de octubre de 1921 le dice: "En todo caso, en los últimos años he vivido mucho más que he filosofado. Mis trabajos son sólo posos de aquello que me ha ocupado en la vida, pues ahora estoy construida de tal modo, que debo reflexionar."[30] Parece ser que ciertamente Edith se da un respiro para reflexionar después de su entrada en la Iglesia Católica. Desde su encuentro con Teresa de Jesús en junio de 1921, sus intereses, tal como ella misma afirma, son los de trabajar en el futuro sólo en el área de la filosofía de la religión[31].

Este estudio o acercamiento fenomenológico a la cuestión del Estado, lo va a estructurar Edith en dos partes bien diferenciadas:

1. La estructura óntica del Estado
2. El Estado desde el punto de vista de los valores

La primera parte, haciendo uso de las conclusiones a las que había llegado en su precedente estudio, *Individuo y Comunidad*, comienza considerando al Estado como comunidad. Es decir, en cuanto estructura social que hace referencia básica a la sociedad y a la comunidad. El tema de la soberanía del Estado también preocupa a Edith. El Estado para entenderse ha de mirar, tanto al pueblo como a los individuos que lo configuran, no como un número, sino como personas. Otra cuestión importante en el análisis del Estado es su

29 Ib., 718.
30 Ib., 721.
31 Ib., 718.

relación con el derecho. El Estado tiene su razón de ser exclusivamente en la soberanía, que radica en el pueblo, en los individuos. De ahí su poder de legislar y de proteger, legislando, tanto a los ciudadanos como el derecho mismo. Entre otros muchos elementos que va analizando Edith en su estudio, cobran especial interés las cuestiones dedicadas a la génesis y al fundamento del Estado, así como los límites del poder estatal. Edith rechaza la concepción de que sea el Estado el que cree la libertad de la persona.

La segunda parte del estudio se centra más en cuestiones existenciales. Para ella la función del Estado es la de proteger y favorecer la libertad de los individuos, facilitando las relaciones sociales. También en las personas reside la moralidad de un Estado, que nunca puede constituirse en la fuente de la misma. Por eso, la fortaleza y el valor ético de una sociedad dependerá del actuar de los individuos. Está en las manos de las personas la existencia del Estado, y no al revés. Se entiende que se habla de un Estado libre y democrático.

El último apartado lo dedica a la relación del Estado con la religión. Edith no parece ser de la opinión de que el Estado tiene que ser totalmente laical. El Estado no tiene ni alma, ni es un ente con una entidad propia capaz de amar o de vivir cualquier otro sentimiento o valor. Pero en cuanto Estado tiene la capacidad de servir de motor de todo lo que atañe y es fundamental para las personas: promoción de la cultura, de la educación, de la ética, y, por supuesto, de la religión o religiones. A lo largo de toda la obra queda en evidencia que la gran preocupación de Edith es siempre la persona humana, vista en todas sus dimensiones.

2.5. *Introducción a la filosofía*

Se trata de una obra de un género muy diferente a los escritos anteriores. Fue publicada con el título de *Einführung in der Philosophie* (*Introducción a la filosofía*). Es una de las obras steinianas que más tardíamente se han conocido y publicado. De hecho no apareció impresa hasta 1991, como volumen 13 de la colección Edith Stein Werke.

Estas páginas fueron elaboradas fundamentalmente entre 1917 y 1920, aunque retocadas a lo largo de los años. Seguramente se trata del texto base de las clases que ella impartía en Friburgo entre 1916-1918, y en Breslau en 1920 para introducir en la filosofía fenomenológica a sus alumnos. De hecho su contenido discurre en esta línea,

como acercamiento a la filosofía a través de la metodología fenomenológica. La raíz del nacimiento de este escrito se remonta a la época en que Edith era asistente de Husserl (1916-1918). Entre las actividades que llevaba a cabo como asistente, tenía que introducir a los nuevos alumnos en la fenomenología (lo que ella llamaba el "jardín de infancia" de la fenomenología). Más tarde, hacia 1920, después del fracaso de acceder a una cátedra universitaria, Edith decide abrir una escuela privada en su casa, donde impartía clases de fenomenología. En una de sus cartas a Fritz Kaufmann, fechada el 30 de abril de 1920, escribía: "... doy clases prácticas en mi casa (Introducción a la filosofía sobre base fenomenológica), en las que participan más de 30 personas"[32]. En otra carta de la misma fecha, dirigida a Ingarden, le decía lo mismo. Con toda seguridad estamos frente a los apuntes que usaba para sus clases[33].

En estas páginas Edith no solamente ofrece una introducción a la filosofía en sentido estricto, sino que toma posición, directa e indirectamente, frente a las corrientes filosóficas de su tiempo. Respecto a la estructura de la obra, Edith nos ofrece dos grandes partes:

1. Los problemas de la filosofía de la naturaleza
2. Los problemas de la subjetividad.

Antes de entrar en el discurso de las dos grandes cuestiones que dividen su obra, Edith nos introduce en lo que es la filosofía, o más bien, nos enseña a filosofar según el método fenomenológico, mostrándonos precedentemente qué se propone la filosofía.

En la primera parte va a analizar diversas cuestiones:

a. Descripción de los fenómenos de la naturaleza. En este apartado se dedica a analizar el mundo espacial y sus características, tales

32 Ib., 701.

33 Varios problemas han rodeado a este escrito desde su publicación en 1991. Ha persistido la teoría, avalada por la primera editora, L. Gelber, y por la traductora de la obra al italiano, A. M. Pezzela, de que posiblemente el manuscrito de la obra se vio retocado, reordenado y ampliado en 1931, cuando Edith pretendía acceder a cátedra en Friburgo, o quizás en Breslau. Las razones que se dan en relación a Friburgo es que, difícilmente Edith hubiese presentado como trabajo para el concurso de cátedra una obra como *Acto y potencia*, de una clara orientación cristiana.

Para, Claudia M. Wulf, encargada de la publicación de este escrito en la nueva edición crítica alemana (Edith Stein Gesamtausgabe), asegura que esta obra, tal como la conocemos, fue concluida a más tardar en 1921, si bien reconoce que con el paso de los años Edith pudo hacer pequeñas correcciones en el texto. Fundamenta su afirmación en el estudio comparado de la escritura del manuscrito con las cartas de Edith.

como la naturaleza material, el espacio y la doctrina kantiana del espacio, las cualidades sensibles, la manifestación de la materialidad, el problema del movimiento, del tiempo y del cambio. Para terminar presentando las perspectivas de las tareas que le competen a la filosofía de la naturaleza.

b. Las ciencias naturales como problema filosófico.

c. El conocimiento de la naturaleza como problema filosófico. En este amplio apartado afronta cuestiones relacionadas con el conocimiento: desde la percepción sensible, el juicio, la materia y forma del conocimiento, los límites del conocimiento. Va presentando, al mismo tiempo, las diversas teorías al respecto: desde el punto de vista metafísico, empírico naturalista, el idealismo, el realismo, el criticismo. Concluye evidenciando cuáles son las competencias de la teoría del conocimiento.

En la segunda parte, dedicada a los problemas de la subjetividad, (posiblemente el tema "favorito" de Edith que ya había comenzado a estudiar en su tesis sobre la empatía), toca los siguientes temas:

a. La conciencia y el conocimiento de la conciencia: aquí nos va a presentar una serie de temas que son fundamentales en la comprensión de su "antropología". Es el caso de su concepción del yo puro y de la conciencia.

b. La estructura óntica: completa su visión-comprensión del ser humano desde el análisis de lo que es la corporeidad, la estructura psíquica y la dimensión anímica-espiritual,

c. El conocimiento de las personas: donde desarrolla todo lo relacionado con la percepción y experiencia del otro, la base de las relaciones intersubjetivas

d. Las ciencias de la subjetividad: desde la fisiología, la psicofísica, la psicología, hasta las ciencias del espíritu: historia, arte, filología, etc...

La amplitud de temas hace que esta obra tenga un valor claramente sintético dentro de lo que es el pensamiento fenomenológico de Edith Stein. Por eso, la importancia de esta obra en el contexto de los otros escritos steinianos radica en dos puntos fundamentales: el desarrollo de su concepto de persona, como continuación de cuanto había iniciado en su tesis doctoral; y la presentación del estado de la cuestión de la teoría del conocimiento.

2.6. *Sobre la esencia del movimiento*

Aún cuando no se trata de un escrito propiamente original de Edith, merece ser mencionado aquí, tanto por lo que significó en la vida de Edith como por el trabajo que le dedicó.

A finales de 1917 muere Adolf Reinach en la guerra. De su viuda y compañeros fenomenólogos surgió enseguida la idea de preparar una edición póstuma de sus escritos. Edith colaborará asumiendo la difícil tarea de rescatar el pensamiento de Reinach sobre el problema del movimiento. Se trataba de un tema que Reinach había trabajado entre 1913-1914, y que había constituido materia de sus clases.

Durante 1918 Edith pasará largas temporadas en Gotinga, en parte examinando con Anna, la viuda de Reinach, todo el legado filosófico del marido, y proyectando la publicación. Entre los apuntes dejados se encuentra un manuscrito sobre el tema. Algunos elementos, como señala Edith, aparecen bien estudiados, pero otros necesitan de una ulterior reflexión. En sus cartas de esta época nos va detallando Edith el proceso. En una de ellas, dirigida a Ingarden, el 20 de mayo de 1918, escribe: "anteriormente estuve más de un mes en Gotinga, donde, junto con la señora Reinach he examinado todo el legado. El trabajo sobre el movimiento se encuentra bastante adelantado. La continuidad del movimiento me parece que está bastante explicada. En cambio, por lo que respecta al problema del diferencial y de la determinación matemática, existe tan poco material que poco más de una nota se puede sacar"[34].

En diciembre de 1920 ya se encuentra Edith corrigiendo las pruebas de imprenta de parte del libro, y ella misma se encarga de tratar el tema de la publicación con Niemeyer (Cta 709). Al año siguiente aparecerá finalmente publicado el volumen: A. REINACH, *Gesammelte Schriften*, Niemeyer, Halle 1921. La parte reelaborada por Edith lleva el título *Über das Wesen der Bewegung*, (pp. 406-461).

Todo el artículo va precedido de una introducción en la que se presentan los argumentos de Zenón de Elea y la postura de Diógenes. Después el artículo se compone de cuatro partes en las que, sucesivamente, trata los siguientes temas o cuestiones: La discusión de los argumentos por Aristóteles; La discusión por Bergson; La esencia del movimiento; Descubrimiento de las dificultades de Zenón.

---

34 En OC I, 618.

3. Edith Stein fenomenóloga

Todos estos escritos sitúan a Edith Stein como una representante importante dentro de la escuela fenomenológica. Ciertamente ella nunca dejará de ser fenomenóloga, puesto que su inmersión en este mundo del pensamiento marca fuertemente su manera de pensar. De hecho, ella sigue siendo fenomenóloga aún en sus últimos escritos, donde su manera de pensar se hace siempre presente en el modo de tratar todas las cuestiones.

Reducir la fenomenología de Edith a estos escritos sería aislar una etapa de su vida sin entender su posterior evolución. Quien conoce de cerca lo que significa la fenomenología se percatará de ello en la lectura de cualquiera de los otros escritos posteriores, especialmente aquellos que revisten un carácter más sistemático (*La estructura de la persona humana*[35], *Ser finito y ser eterno*[36], *Ciencia de la cruz*[37]...).

Para hacer un estudio completo del pensamiento "fenomenológico" steiniano, sin duda alguna, habría que tener en cuenta muchos de sus escritos posteriores, donde es capaz de dialogar con la filosofía cristiana y los místicos. Pero, como ya señalábamos anteriormente, la base de muchos de los aspectos antropológicos que desarrollará a lo largo de su vida, ya los encontramos en los escritos que ofrecemos en este volumen.

FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN
En el 60° Aniversario
de la liberación de Auschwitz

35 Cf. OC IV.
36 Próximamente en OC III.
37 Cf. OC V.

II.
LA PRESENTE EDICIÓN

Éste es el primero de los dos volúmenes de obras filosóficas de Edith Stein; en el conjunto de las *Obras Completas* corresponden a los volúmenes II y III. Los escritos que presentamos ahora (vol. II) surgen en su primera época de filósofa, esto es, en los años de su juventud en la escuela fenomenológica de Edmund Husserl. Casi todos los escritos de esta etapa corresponden prácticamente a los años 1915-1920, esto es, a seis años de su primera actividad de investigación filosófica.

Para que nos hagamos una idea de la intensa actividad filosófica de estos seis años será muy ilustrativo presentar cronológicamente las obras de considerable valor filosófico de escritos propios y de Husserl en los que ella trabajó de forma muy personal; se trata de cinco obras de Edith que publicamos y de otras tres de Husserl, de las que hablamos en el apéndice de este volumen II de las *Obras Completas* de Edith Stein; y añadiremos las fechas en las que redactó los escritos en cuestión:

– Su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*: 1915-1916

– Escritos de Edmund Husserl en las que Edith participó, reorganizando y redactando, de lo cual se da cuenta en los apéndices:

- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* II y III (más de 1200 pp autógr.) 1916-1917.
- *Investigación sexta* de "Investigaciones lógicas": 1917.
- *Lecciones sobre la* "Conciencia del tiempo": 1917.

– *Causalidad psíquica*: 1918.

– *Individuo y comunidad*: 1919.
– *Una investigación sobre el Estado*: 1920.
– *Introducción a la filosofía*: 1917-1920.

1. Manuscritos y publicaciones

a) ***Manuscritos***.

A diferencia de los otros volúmenes de las *Obras Completas*, esto es, de los volúmenes I, IV y V, y del III (todavía sin publicar), cuyos escritos se conservan en su mayoría en textos autógrafos u originales de Edith, en este volumen II no se da este caso, dado que en su mayor parte no se conservan los textos autógrafos, sino que se nos ha trasmitido su texto en publicaciones llevadas a cabo por Edith misma.

La no conservación de textos autógrafos se explica en parte por tratarse de los primeros escritos de Edith, los de su juventud. Su actividad filosófico-literaria, como hemos indicado, fue tan intensa que después de la publicación del escrito, el autógrafo correspondiente (y también el texto original, esto es, el texto mecanografiado, y con correcciones de Edith) ya no tenía interés para ella.

Tenemos un par de excepciones. Del escrito *Individuo y comunidad* existen algunas hojas, cuyo verso sirvió de borrador para otros escritos.

De los cinco tratados de Edith, publicados en este volumen II, hay uno que ella no publicó: se trata de la *Introducción a la filosofía*, y precisamente el manuscrito de este tratado lo conservó Edith, y actualmente se halla en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia.

b) ***Publicaciones***.

La publicación de los textos de la época fenomenológica de Edith ha tenido una historia distinta a la de otros posteriores, pues aquellos textos los publicó ella misma. Por lo tanto, al hablar de publicaciones tenemos que hacerlo también de diferentes editoriales alemanas.

aa) *Ediciones en alemán*:

– Tesis doctoral: *Sobre el problema de la empatía*.

Zum Problem der Einfühlung (Teil II/IV der unter dem Titel "Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung" eingereichten Abhandlung). Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Großherzoglich Badischen Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br. vorgelegt und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht von Edith Stein aus Breslau. Halle. Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917. 134 pp.

En 1980 se reprodujo la publicación de 1917 en edición fotostática, llevada a cabo por el Carmelo de Tubinga y publicado por la editorial Gerhard Kaffke (Munich).

– Anuario de E. Husserl (Editorial M. Niemeyer).

Esta editorial publicó las siguientes tres obras fenomenológicas de Edith en el Anuario de E. Husserl ("Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Halle, Niemeyer): en el volumen V (1922) aparecieron dos escritos bajo el título general de *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* [Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu]; correspondía a las primeras páginas del volumen, pp. 1-283. Los dos escritos eran: 1) *Psychische Kausalität* (Causalidad psíquica), pp. 1-116, y 2) *Individuum und Gemeinschaft* (Individuo y comunidad), pp. 116-283.

Estas 283 pp. se reprodujeron, en edición fotostática, en 1970 en la editorial Niemeyer, en Tubinga.

En el volumen VII del mismo Anuario, Halle, 1925, pp. 1-123, apareció el escrito *Eine Untersuchung über den Staat* (Una investigación sobre el Estado).

También este tratado se reprodujo en edición fotostática, en 1970, en la editorial Niemeyer, en Tubinga, después de los dos estudios ya mencionados.

Hasta la presente edición estos tres escritos (*Causalidad psíquica, Individuo y comunidad, Una investigación sobre el Estado*) han quedado inéditos en lengua castellana.

– Colecciones ESW y ESGA: *Introducción a la filosofía.*

Entre las obras fenomenológicas la *Introducción a la filosofía* quedó sin publicarse en vida de Edith Stein, y quedó inédita hasta que apareció en la colección "Edith Steins Werke": *Einführung in die*

Philosophie. Freiburg-Basel-Wien, 1994, 277 pp.; edición preparada por Lucy Gelber (ESW XIII, Herder).

Últimamente acaba de publicarse en la colección "Edith Stein Gesamtausgabe": *Einführung in die Philosophie*. Freiburg-Basel-Wien, 2004, XLIV-235 pp.; edición preparada por Claudia Mariéle Wulf (ESGA 8, Herder).

– Texto menor. Tenemos en cuenta el brevísimo *Prólogo* al escrito de Adolf Reinach *Über das Wesen der Bewegung* (Sobre la esencia del movimiento); publicado en Halle en 1921 por la editorial Max Niemeyer: *Gesammelte Schriften*.

bb) *Ediciones en castellano:*

De las mencionadas cinco primeras obras fenomenológicas sólo la primera, la tesis doctoral, ha sido publicada en castellano, y lo ha sido en dos ocasiones, con dos traducciones diferentes.

La primera edición castellana fue llevada a cabo por Alberto Pérez Monroy: Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, México, 1995 (Universidad Iberoamericana), 189 pp.

La nueva traducción, la misma que se ofrece en la presente edición, se debe a José Luis Caballero Bono: Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, 2004 (Editorial Trotta), 141 pp.

La presente edición se basa en los textos publicados por Edith misma y también en los manuscritos autógrafos que se han conservado de algunos escritos.

2. Novedades de este segundo tomo de las *Obras Completas*

De entre los cinco volúmenes de que se compone la edición castellana de las *Obras Completas* de Edith Stein, este volumen II es el que más novedades presenta; pues en la mayor parte su contenido ha quedado inédito en lengua castellana. Las obras no publicadas hasta ahora en castellano son: *Causalidad psíquica*, *Individuo y comunidad*, *Una investigación sobre el Estado*, *Introducción a la filosofía*.

Solamente la tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* ha sido publicado en castellano.

3. Colaboradores de este segundo volumen

Han sido dos colaboradores los que han llevado a cabo el mayor trabajo, esto es, la traducción de todos los escritos de este volumen II: Luis Caballero Bono es el traductor del primer escrito steiniano, el de la tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*; también le agradecemos los consejos dados sobre la tradución de algunas expresiones. Todos los demás escritos (*Causalidad psíquica*, *Individuo y comunidad*, *Una investigación sobre el Estado*, *Introducción a la filosofía*, y el *Prólogo* a un escrito de Adolf Reinach) han sido traducidos por Constantino Ruiz Garrido.

Francisco Javier Sancho, es autor de la primera parte de la introducción general.

Julen Urkiza ha revisado gran parte de las traducciones de los textos steinianos. Ha investigado los manuscritos autógrafos existentes, ha escrito la segunda parte de la introducción general y todas las notas introductorias, lo mismo que la mayor parte de las notas de todo el volumen; también es autor de los apéndices. Al final, ha preparado la obra para la imprenta y ha confeccionado el índice de nombres.

También quiero recordar la ayuda prestada por Gerlinde Follrich de Aguinaga en la resolución de algunas dudas de traducción de determinados textos.

4. Siglas, abreviaturas y signos usados

Respecto a las siglas de archivos y bibliotecas, respecto a las formas abreviadas usadas por Edith, lo mismo que a las abreviaturas de Órdenes religiosas, signos comunes, etc. remitimos a lo remarcado en el primer volumen de esta colección.

Con todo queremos presentar aquí algunas siglas y abreviaturas muy usadas en este segundo volumen, en parte ya empleadas en los tomos anteriormente publicados (I, IV y V).

a. *ACC* (Archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia).

Se trata del archivo más importante que existe sobre los escritos de Edith.

b. ***Abreviaturas de dos colecciones alemanas***

Conviene tener en cuenta las dos grandes colecciones alemanas de los escritos de Edith Stein, que las citamos en su forma abreviada, ESW y ESGA; aquí hacemos referencia sólo a los volúmenes que contienen algún escrito que publicamos en este segundo volumen de nuestra edición castellana:

ESW	Edith Steins Werke
ESGA	Edith Stein Gesamtausgabe
ESW XIII	*Einführung in die Philosophie*. Freiburg-Basel-Wien, 1994, 277 pp. Edición preparada por Lucy Gelber (Herder).
ESGA 8	*Einführung in die Philosophie*. Freiburg-Basel-Wien, 2004, XLIV-235 pp. Edición preparada por Claudia Mariéle Wulf (Herder).

c. ***Algunos signos***

[ ]: En el texto editado indicamos entre corchetes las páginas correspondientes del manuscrito autógrafo, v. g. [46], o de los libros publicados por Edith misma. Con ello facilitamos el control del texto y las referencias al texto original.

* Usamos el asterisco en las notas para indicar que las notas que llevan el asterisco son de Edith misma, y las que no lo llevan son nuestras. Pero en las notas de Edith, con asterisco, a veces añadimos o completamos la nota por nuestra parte; en este caso nuestro texto irá entre corchetes.

< >: Entre estos signos ponemos los títulos y subtítulos del índice de Edith, esto es, cuando somos nosotros los que los colocamos dentro del texto en su lugar correspondiente. Se trata de textos autógrafos de Edith, añadidos por nosotros en los lugares correspondientes.

5. Agradecimientos

Nuestro agradecimiento en primer lugar a los colaboradores de este volumen II de las *Obras Completas*, y a las tres editoriales que han hecho posible su publicación (Editorial de Espiritualidad,

Editorial Monte Carmelo y Ediciones El Carmen), así como al P. Manuel Garrido, que ha participado en la corrección de las pruebas de este volumen.

También estamos en el deber de manifestar nuestro agradecimiento a la comunidad de las Carmelitas Descalzas de Colonia, y en particular a su archivera María Amata, que han puesto a nuestra disposición el archivo y los manuscritos de santa Teresa Benedicta de la Cruz.

JULEN URKIZA

21 de abril de 2005
70º aniversario de la profesión religiosa
de Teresa Benedicta de la Cruz

SOBRE EL PROBLEMA DE LA EMPATÍA

Nota introductoria

1. El texto de Edith y su publicación.

En primer lugar podemos decir que no se ha conservado el manuscrito autógrafo correspondiente a esta tesis doctoral. Y también tenemos que constatar que el texto original mecanografiado de la tesis, presentada en la universidad de Friburgo, y sus pocas copias han desaparecido totalmente, pues después de diversas búsquedas en diferentes universidades y bibliotecas no se ha podido dar con ellas. Como razón principal de esta pérdida se podría mencionar la persecución nazi, en la cual se destruyeron muchas obras, cuyos autores eran judíos, y éste era el caso de Edith. Y después vino la segunda guerra mundial con la destrucción de edificios públicos y bibliotecas.

Lo que se ha conservado de esta tesis es lo publicado por Edith Stein (Zum Problem der Einfühlung): Sobre el problema de la empatía *(Parte II/IV del tratado presentado bajo el título "El problema de la empatía en su desarrollo histórico y en su consideración fenomenológica"). Disertación inaugural para la obtención de la dignidad de Doctor de la Alta Facultad Filosófica de la Granducal Universidad badense Albert-Ludwig de Friburgo de Brisgovia, presentada y publicada con su venia. Halle. Imprenta de la Waissenhaus. 1917.*

La traducción castellana de la tesis steiniana en la presente edición se debe a José Luis Caballero Bono, quien hace poco ha publicado este mismo texto: Edith Stein, Sobre el problema de la empatía, *Madrid, 2004 (Editorial Trotta), 141 pp.*

2) *El largo recorrido hasta la redacción de la tesis doctoral.*

El camino recorrido por Edith en su proyecto de doctorado presenta facetas y etapas o trayectos que son necesarios distinguirlos para llegar a delimitar la redacción misma de la tesis que parcialmente conocemos hoy.

Y para esta clarificación nuestro esfuerzo principal será enmarcar cronológicamente los testimonios autobiográficos de la misma Edith. Es esta cronología, que a veces no resulta tan fácil precisarla, la que dará luz a esos testimonios e iluminará todo ese largo recorrido hasta la presentación de la tesis.

a. Estudiante de filosofía.

Después de terminar el bachillerato, Edith se inscribió en 1911 en la universidad de Breslau, y cursó germanística y psicología durante cuatro semestres. Edith no estaba satisfecha, y entonces Georg Moskiewicz le animó a conocer la obra filosófica de E. Husserl. Con la lectura de las Investigaciones lógicas *de E. Husserl se dio un cambio importante en la vida filosófica de Edith. Así, en abril de 1913 se trasladó a Gotinga, poniéndose a estudiar bajo el maestro Husserl. Ese mismo año conoció también a Max Scheler.*

b. El doctorado en mente y el escrito filosófico para el examen de Estado.

Edith fue a Gotinga para un semestre, con la idea de hacer el examen de Estado, o examen para magisterio, en Breslau[1]*. Sin embargo ya al término del primer semestre en Gotinga*[2] *(el quinto en su carrera de filosofía), esto es, hacia junio-julio de 1913, sus planes habían cambiado, pues deseaba seguir en Gotinga; este semestre había sido "el comienzo de una etapa nueva de mi vida"*[3]*. Pero ella tenía en mente el examen de Estado con su correspondiente escrito filosófico*[4]*. Su deseo era continuar trabajando con E. Husserl y hacer el doctorado con él*[5]*.*

---

1 Cf. *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 373.
2 Cf. *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 374.
3 *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 373.
4 Cf. *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 373.
5 Cf. *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 373.

Es entonces, hacia julio de 1913 cuando Edith se presenta a Husserl, pidiendo el tema para su tesis doctoral. "¿Está usted ya tan adelantada?", le preguntó sorprendido; y le aconsejó que primero preparase e hiciese el examen de Estado[6]*. Los planes de Edith quedaban algo trastocados*[7]*. Ella, hablando con Husserl, escogió el tema de la empatía para su doctora*[8]*; ella ya había propuesto ese tema a Reinach*[9]*. Pero cuanto antes quería liquidar el examen de Estado con su correspondiente trabajo científico. El próximo semestre de invierno, esto es, últimos meses de 1913 y primeros de 1914 "debería estar terminado el proyecto del trabajo sobre la empatía, y tenía, a la vez, que avanzar en la preparación del examen oral"*[10]*.*

Después de las vacaciones en Breslau, en la segunda quincena de octubre, unos días antes de comenzar las clases, se encontraba de nuevo en Gotinga[11]*. Este semestre de invierno (1913-1914) sería un semestre duro, cargado de crisis personal para Edith, una encrucijada para su devenir filosófico. A parte de las clases, preparaba el examen oral de Estado. Pero muy en especial le preocupaba el escrito sobre la empatía que quería presentar para el examen de Estado sobre la empatía.*

Estaba realizando un trabajo intensísimo: recogida de mucho material, lectura, anotaciones..., pero no lograba captar muchas cosas, luchaba clarificando las cuestiones "en una elaboración personal". Este esfuerzo fue tremendo, comenzó a perder el sueño... su aspecto físico y anímico quedaba resentido...[12]*. La crisis fue grande, hasta pensó que quizás no sería capaz de llevar a cabo el doctorado, y se tendría que contentar con el trabajo para el examen de Estado, para poder emplearse en el magisterio*[13]*.*

Hussserl le preguntaba cómo iba el trabajo; ambos tenían conversaciones sobre el tema de la empatía y otros temas filosóficos[14]*.*

Pero Edith no estaba contenta con la marcha de su trabajo[15]*. Su amigo Moskiewicz estaba al tanto. Iba terminando el semestre de*

---

6 Cf. *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 373.
7 Cf. *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 373.
8 Cf. *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 373.
9 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 382.
10 *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 374
11 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 376.
12 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, pp. 380-381.
13 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 381.
14 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 381.
15 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 383.

invierno. Le vino bien el consejo de Moskiewicz de consultar con Reinach, y así lo hizo. Éste le aconsejó que comenzara a redactar, y ella se puso a escribir el texto; faltaban tres semanas para terminar el semestre; en estas tres semanas escribió unos 30 folios[16]*. Era febrero de 1914. Reinach quedó muy satisfecho. Edith en una semana más terminó el trabajo*[17]*. Pocos días después se presentó a Reinach, preguntando si el trabajo era suficiente para el examen de Estado. "Seguro. Husserl se alegrará mucho, pues no recibe con frecuencia semejantes trabajos"*[18]*, fue la respuesta. Edith había terminado el sexto semestre de su carrera filosófica*[19].

Este durísimo semestre de invierno para Edith había acabado y con él también las angustias y la inquietante crisis. El siguiente semestre, el de verano de 1914 será de otro matiz, personalmente más feliz y tranquilo. Además de las clases se preparará para el examen oral de Estado; Husserl le apremiaba a estudiar respecto al tema de la empatía no sólo los libros de Th. Lipps, sino también la restante bibliografía, a lo que Edith dio cumplimiento[20]*. El trabajo había de entregarse para noviembre de 1914*[21]*. El examen oral de Estado tuvo lugar en los días 14-15 de enero de 1915*[22].

c. Tesis doctoral (1915-1916).

Desde que Edith comenzó a recoger materiales sobre la empatía, y mientras trabajaba en el escrito filosófico para el examen de Estado, ella tenía presente su proyecto de la tesis doctoral. Sin embargo, ante la cuestión sobre en qué medida utilizó Edith en su futura tesis doctoral este texto presentado en noviembre de 1914, las respuestas e interpretaciones pueden ser diferentes: unos pueden pensar que ese escrito formaría parte de su posterior tesis doctoral. Pero no es posible una respuesta segura, pues no conocemos ese texto. Personalmente mi propuesta va en otra dirección: que ese texto, redaccionalmente hablando, no figuró en su tesis doctoral.

---

16 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 384.

17 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 385.

18 *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 385.

19 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 386.

20 Cf. *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, pp. 386-387.

21 Cf. *Autobiografía* (II, 6.4), OC I, p. 398, (II, 6.5), OC I, p. 408. Con anterioridad había estallado la primera guerra mundial y Edith había hecho curso de enfermera durante cuatro semanas para prepararse a hacer servicio en la Cruz Roja, era agosto de 1914 (cf. p. 397).

22 Cf. *Autobiografía* (II, 6.5), OC I, p. 408.

Ciertamente que de alguna manera lo utilizaría, y sobre todo el gran material anteriormente recogido y estudiado. Esta hipótesis queda de alguna manera basada en los datos de Edith misma que expongo a continuación y por el estilo de trabajo de ella.

Después del examen de Estado en enero, Edith en su primera visita a Husserl encontró a éste, siempre tan amable, esta vez con cierto mal humor. Él le dijo que el trabajo presentado no era todavía suficiente para el doctorado[23]*. Edith nunca había pensado que lo fuese. Pero lo siguiente hirió a Edith profundamente: el Maestro le dijo que como ella había hecho tan brillantemente el examen de Estado en las materias de historia y literatura, podría reflexionar sobre si no preferiría doctorarse en una de estas materias*[24]*. Edith enfadada le contestó: "no se me ha pasado por la cabeza el obtener el título con cualquier trabajo. Quiero hacer la prueba de si soy capaz de hacer algo personal en filosofía". Y añade Edith: "Esto pareció hacerle entrar en razón; su enfado se había esfumado, y en un tono totalmente distinto me dijo: 'Ahora [836] tiene usted que descansar de verdad, señorita Stein. Tiene cara de agotada'. Por mi parte no me sentí tan rápidamente reconciliada, y me despedí"*[25]*. Al domingo siguiente celebraron el examen de Edith en la casa de Husserl.*

Este semestre de invierno (1914-1915) fue para Edith el más feliz de los transcurridos en Gotinga[26]*. Finalizando el semestre, después del examen oral de mediados de enero, Edith se dedicó con cierta intensidad al trabajo del doctorado, especialmente a estudiar el griego. Serían los meses de enero a marzo de 1915.*

Le llegó la llamada de la Cruz Roja y en los meses de abril-agosto Edith estuvo trabajando en el hospital militar de Mährisch-Weißkirchen.

De vuelta a casa, para algunas semanas de vacación, ella pensaba que volvería al hospital, aprovechó el tiempo para el estudio y examen de griego. Edith ya no recibió más llamadas de la Cruz Roja. Y como dice ella, "sin pérdida de tiempo" se "dedicó al trabajo del doctorado"[27]*.*

---

23 Cf. *Autobiografía* (II, 6.5), OC I, p. 413.
24 Cf. *Autobiografía* (II, 6.5), OC I, p. 413.
25 *Autobiografía* (II, 6.5), OC I, p. 413.
26 Cf. *Autobiografía* (II, 6.5), OC I, p. 406,
27 *Autobiografía* (II, 8.1), OC I, p. 454.

Se hallaba en Breslau y por lo tanto podía darse del todo a este trabajo. Edith hizo gran esfuerzo en sacar adelante la tesis, que desde hacía dos años le "pesaba tremendamente"[28].

Y comienza a trabajar y lo hace con nuevo estilo. Recordando el espantoso invierno de 1913-1914, añade algo significativo: "Ahora dejaba decididamente a un lado todo lo que procedía de libros y comencé desde el principio: una investigación del problema de la 'empatía' según el método fenomenológico. ¡Qué diferente era todo ahora de entonces!"[29]

Claro está, lo que hará ahora será nueva redacción y nuevo estilo, pero los materiales ya los tenía de antes; fueron meses intensivos de redacción. Nos cuenta su estilo de trabajo diario con la tesis[30]. *Continuó adelante "a lo largo de unos tres meses de un tirón"*[31]. *Se sentía como una persona nueva y creadora. Para navidades de 1915 tenía hecho algo menos de la mitad.*

En estas navidades (el 23 era cumpleaños de Reinach) Edith, con buena parte de su tesis, fue a Gotinga a encontrarse con Reinach y Husserl[32]. *Edith leyó a Husserl "largos pasajes" de su escrito; el Maestro quedó satisfecho, e hizo a Edith algunas sugerencias*[33]. *Las conversaciones con Husserl "fueron muy alentadoras" para el trabajo de Edith*[34]. *También tuvo varias reuniones con Reinach.*

La mayor parte de esta tesis, después de un intensivo trabajo, estaba hecha especialmente en los meses de noviembre y diciembre de 1915 y enero de 1916[35].

Un pequeño contratiempo para Edith suponía el traslado de E. Husserl a la universidad de Friburgo; pues en el futuro inmediato el Maestro estaría muy ocupado con el traslado y con el primer semestre en su nueva cátedra. Por otra parte, Edith quería examinarse oralmente, quería hacer el examen llamado "riguroso" con Husserl[36].

La finalización de la tesis tuvo otro contratiempo: el director de la escuela Viktoria pedía a Edith que diera clases en su escuela sus-

---

28 *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, p. 460.
29 *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, p. 460.
30 Cf. *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, pp. 460-461.
31 *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, p. 461.
32 Cf. *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, pp. 461-467.
33 Cf. *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, pp. 466.
34 Cf. *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, pp. 467.
35 Cf. *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, pp. 461.
36 Cf. *Autobiografía* (II, 8.2), OC I, pp. 467-468.

rituyendo a otro maestro que estaba enfermo. Edith se resistía, pero viendo personalmente al enfermo decidió aceptar[37]*. Comenzó a dar las clases a comienzos de febrero (1916), hasta Pascua tenía 12 clases semanales, y después 18. Eran clases de latín e historia*[38].

Edith expuso al director la situación personal respecto a su trabajo de la tesis; y por esto mismo se organizaron las clases de forma que ella tuviera las tardes libres para su trabajo científico[39]*. Efectivamente, Edith misma nos dice que cuando volvía de la escuela a casa "dejaba a un lado un trabajo para enfrascarme inmediatamente en el del doctorado"*[40]*. Y con este durísimo ritmo de trabajo continuó ella en los meses de febrero-abril de 1916. Se dio cuenta de que no se podía seguir así, y que estas dos tareas no se podían compaginar a la larga. Efectivamente, después durante el verano sufrió "una total inapetencia", y adelgazó casi 10 kilos*[41].

En las vacaciones de Pascua (en 1916 la Pascua de resurrección cayó el 23 de abril) se dedicó a pasar a limpio su tesis; en esta tarea de pasar a máquina le ayudaron sus amigas Adelheid Burchard y Grete Pick; resultó un voluminoso trabajo[42]*. Ante esta circunstancia, pensando en Husserl hizo tres tomitos, así facilitaría su lectura*[43]*. Edith le envió el trabajo después de las fiestas de Pascua, rogándole que lo leyese durante el verano*[44].

Husserl estaba satisfecho ante la gran obra[45]*, y la enseñó con cierto orgullo a Hans Lipps*[46].

Edith necesitaba la aprobación del trabajo para poder pedir las fechas para el gran examen "rigurosum", (en su preparación seguía aprovechando el tiempo libre, las tardes, que le dejaba la escuela[47]*). Sin embargo había un problema: que el Maestro no tenía tiempo para leer en los meses inmediatos. Pero Edith tuvo una gran ayuda en la mujer de Husserl, Malwine, que importunaba al marido para que*

37 Cf. *Autobiografía* (II, 8.3), OC I, pp. 468-469.
38 Cf. *Autobiografía* (II, 8.3), OC I, pp. 468-469.
39 Cf. *Autobiografía* (II, 8.3), OC I, p. 469.
40 *Autobiografía* (II, 8.3), OC I, p. 475.
41 Cf. *Autobiografía* (II, 8.3), OC I, p. 476.
42 Cf. *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, pp. 477-478.
43 Cf. *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, p. 478.
44 Cf. *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, p. 478.
45 Cf. *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, p. 478.
46 Cf. *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, p. 479.
47 Cf. *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, p. 478.

leyera la tesis de Edith[48]*. Así, una vez el Maestro dijo a Edith: "Señorita Stein, mi mujer no me deja en paz. Tengo que tomarme tiempo para leer su trabajo. Nunca he aceptado un trabajo sin conocerlo. Pero esta vez lo voy a hacer. Vaya al Decano y vea si le da un plazo, lo más tarde posible, para el 'Rigorosum' (examen de doctorado), para que pueda examinarlo para entonces". Edith pidió el 3 de agosto como fecha para el examen, pues tres días después tenía que estar dando clases en Breslau*[49]*.*

En verano (julio) vemos a Husserl ocupado leyendo intensamente la tesis steiniana. Era el primer doctorando de Husserl en Friburgo, y estaba muy interesado en el éxito de su discípula. Mientras iba leyendo, tenía reuniones con Edith, comentaba algunos aspectos, y hablaba sobre la totalidad de la tesis. Al Maestro le parecía un trabajo "muy personal"; juicio que satisfizo a ella[50]*. En otra conversación le decía el Maestro: "Su trabajo me gusta cada vez más", y hasta bromeaba diciendo: "He de tener cuidado para que no me sea demasiado elevado"*[51]*; y le manifestaba también que estaba muy adelantado en su lectura*[52]*.*

Conocemos el dictamen de Edmund Husserl sobre la tesis de Edith:

> *"En su tesis sobre 'El problema de la empatía en su desarrollo histórico y desde una perspectiva fenomenológica', la señorita E. Stein expone en primer lugar (primera parte), en forma muy erudita, la historia del problema de la empatía desde los estudios pioneros de Herder hasta la actualidad. Pero el trabajo se centra principalmente en los ensayos sistemáticos (partes II a V*[53]*) acerca de una fenomenología de la empatía y de las aplicaciones de la misma al esclarecimiento de las ideas: cuerpo, alma, individuo, personalidad espiritual, comunidad social y formación comunitaria. En las dos partes últimas*

48 Cf. *Autobiografía* (II, 9.3), OC I, pp. 482-484.

49 Cf. *Autobiografía* (II, 9.3), OC I, pp. 483-484.

50 Cf. *Autobiografía* (II, 9.4), OC I, p. 487.

51 *Autobiografía* (II, 9.5), OC I, pp. 489.

52 Es precisamente en ese momento histórico cuando Edith se ofreció a ayudarle como asistenta, cosa que complació enormemente al Maestro (Cf. *Autobiografía* (II, 9.5), OC I, p. 489.).

53 El texto en que se lee "partes II a V" se nos antoja muy importante; sin embargo existe una dificultad. Husserl al escribir "V" comenzó a escribir "I", pero casi encima de "I" escribió "V". Nos parece que él puso el número romano V encima del I, por lo tanto no leemos "IV" sino "V". Además esta lectura nos parece más correcta si tenemos en cuenta los temas a los que en el dictamen se refiere.

se investiga la importancia de la empatía en las esferas ética y estética y en orden finalmente a un análisis fenomenológico de la empatía estética.

Prescindiendo de los estudios históricos y críticos, la autora se rige (en cuanto a las ideas directrices y básicas de sus teorías) por mis lecciones pronunciadas en Gotinga y por las sugerencias personales que le hice. Pero el excelente estilo con que ella refunde estas sugerencias y la profundidad científica, así como la agudeza de ingenio demostrada en todo ello, merecen el máximo *reconocimiento. Por este motivo, propongo que se admita a la autora al examen oral.*

Friburgo, 29 de julio de 1916.

E. Husserl"[54].

El examen oral, llamado "Rigorosum", para el doctorado tuvo lugar el 3 de agosto de 1916, como aparece en la misma tesis publicada en 1917. La calificación fue de summa cum laude[55].

Así pues, aunque el recorrido del doctorado supuso cuatro años (1913-1916), sin embargo con toda probabilidad[56] *se puede afirmar que la tesis presentada por Edith corresponde redaccionalmente a los años 1915-1916.*

Pocos meses después, el 30 de enero de 1917, Edith se dirigía a la facultad de filosofía de la Universidad Albert-Ludwig de Baden solicitando permiso para poder publicar una parte de la disertación o tesis[57]. *Efectivamente, ese año apareció el libro:* Zum Problem der Einführung *[Sobre el problema de la empatía], Halle, 1917, 134 pp.*

3) ***Contenido y significado de la tesis.***

La misma publicación parcial de la tesis nos dice que no se publicó la primera parte de la tesis doctoral. Constaba de más partes que las que se imprimieron: a) La primera comprendía una exposición de la literatura existente sobre la empatía; se trata de la parte que se ha perdido. b) La segunda parte se concentra en la esencia de los actos de empatía; especialmente hay una confrontación con los pareceres

---

54 OC I, Cta 1**, pp. 1657-1658.

55 Cf. *Autobiografía* (II, 9.3, 9.5), OC I, pp. 484, 491.

56 No se puede hablar de certeza, porque desconocemos la tesis entera de Edith, la presentada en la universidad de Friburgo, y también el texto escrito para el examen de estado hacia febrero de 1914.

57 Cf. Cta 7 (30-I-1917).

de Theodor Lipps (1851-1914) y de Max Scheler (1874-1928). c) En la tercera parte trata sobre la constitución del individuo psicofísico. d) Y en la cuarta sobre la empatía como comprensión de personas espirituales. e) También se nos han perdido otras partes, según nos cuenta Edith misma en su Autobiografía, eran los "capítulos sobre la empatía desde el punto de vista social, ético y estético", y añade ella: "Esto no se imprimió"[58].

Edith analiza en el prólogo el panorama que tenía respecto al tema de la empatía y su propia tarea:

> *"El trabajo completo del que están tomadas las exposiciones siguientes comenzaba con una presentación puramente histórica de los problemas que han aparecido, uno tras otro, en la bibliografía existente sobre la empatía: la empatía estética, la empatía como fuente de conocimiento del vivenciar ajeno, la empatía ética, etc. Yo encontré estos problemas, que en mi presentación separé, mezclados unos con otros en el tratamiento y, además, indisociados respectivamente el aspecto cognoscitivo teórico, el puramente descriptivo y el psicogenético de los problemas en cuestión. En esta mezcla vi el motivo que hasta ahora ha impedido una solución satisfactoria"*[59].

El tema central de la investigación personal de Edith era el concepto mismo de la empatía. Ella había observado en los escritos del maestro Husserl que el concepto de empatía no estaba claro y que era necesaria una clarificación; por otra parte también Th. Lipps hablaba sobre la empatía, pero sin precisar en qué consistía, y además la misma palabra "empatía" tenía significado diferente en ambos filósofos:

> *"Quedaba ahora por dilucidar sobre qué quería yo trabajar. Pero en este punto no tenía la menor perplejidad. En su curso sobre la naturaleza y el espíritu, Husserl había hablado de que un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de invididuos cognoscentes, que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto, se presupone la experiencia de otros individuos. A esta peculiar experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba "empatía" (Einfühlung); sin embargo, no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que había que llenar: yo quería investigar qué era la 'empatía'"*[60].

---

58 *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, p. 478.
59 *Sobre el problema de la empatía*, prólogo.
60 *Autobiografía* (II, 6.1), OC I, p. 374.

El esfuerzo de Edith por clarificar el concepto fue tremendo, pues ella misma, cuando hizo el trabajo para el examen de Estado, habla del placer profundo, después de dolorosos esfuerzos mentales, de haber emprendido la buena dirección:

> *"No recuerdo haber tenido entonces aquel profundo placer que más tarde habría de sentir en los trabajos, cuando tras dolorosos esfuerzos se alcanza la superación. No había logrado todavía ese grado de claridad en que el espíritu puede descansar en una comprensión conquistada, desde la que se abren nuevos caminos y se puede seguir avanzando con seguridad. Marchaba como el que tantea en la niebla. Lo que redactaba me parecía extraño y, si algún otro me lo hubiese calificado sin sentido, le hubiese creído a pie juntillas. Ante una dificultad permanecía inmune: apenas necesitaba buscar las palabras. Los pensamientos se formaban como por sí mismos fáciles y seguros para la expresión verbal, y quedaban luego firmes y precisos en el papel, de tal modo que el lector no encontraba ni rastro de los dolores de este alumbramiento intelectual"*[61].

Pero cuando ya se centre más en la redacción de la tesis doctoral Edith hará un análisis cada vez más personal. Siguiendo las sugerencias del maestro Husserl, ella analizaría el acto de la 'empatía' como un acto peculiar del conocimiento. Pero después ella misma mostrará su quehacer y preocupación para el desarrollo del trabajo, esto es, especialmente el aspecto antropológico:

> *"A partir de aquí yo había continuado hacia algo que llevaba muy dentro en el corazón, y que continuamente siguió ocupándome en mis posteriores trabajos: la estructura de la persona humana"*[62].

Husserl mismo había pedido a Edith el estudio de las obras de Theodor Lipps, cuya doctrina sobre la empatía analiza ella, discrepando a veces con éste y apurando los conceptos de einfühlen *(empatizar),* mitfühlen *(cosentir) y* einsfühlen *(sentir a una).*

Edith, en su investigación sobre la constitución del sujeto ajeno, se concentra en torno al sujeto de la empatía. Para tratar el problema Edith se servía del método de su maestro, con la reducción y el análisis fenomenológicos.

---

61 *Autobiografía* (II, 6.2), OC I, p. 384.
62 *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, p. 477.

En la fenomenología de Husserl un problema importante era la constitución de un mundo objetivo: la "constitución" viene a significar dependencia *del mundo de la conciencia, pero después Husserl entiende el modo en que un objeto se "constituye"* por la *conciencia; esto es, según el primer significado "constitución" es el punto de partida de la evolución de la fenomenología en la dirección del idealismo*[63]. *A este respecto en Edith se observa un desarrollo, como ella misma comenta en carta escrita el 3 de febrero de 1917:*

> *"Además, en relación con esto, de repente se ha producido en mí un cambio, a raíz del cual creo saber poco más o menos qué es constitución, pero en ruptura con el Idealismo. Para que pueda constituirse una naturaleza expresiva, me parece indispensable contar, por una parte con la existencia de una naturaleza física y, por otra, con una subjetividad de determinada estructura. Todavía no me he decidido a comunicar al Maestro esta herejía"*[64].

Edith en la última parte de la tesis publicada aborda la cuestión de la experiencia empática relativa a la persona espiritual; Edith llegará a afirmar: "la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino espíritu"[65].

Esta tesis doctoral marcará la pauta de las siguientes investigaciones filosófica de Edith, especialmente las de los años de su época fenomenológica, como son las obras Causalidad psíquica, Individuo y comunidad, Una investigación sobre el Estado, *etc.*

4) *De cuántas partes constaba la tesis doctoral.*

Ante la desaparición del texto original de la tesis ha habido dudas y confusión sobre el contenido de la tesis en su totalidad, o mejor dicho, apenas se ha aclarado sobre todas las partes que contenía la tesis presentada en la universidad de Friburgo. Sin embargo, después de haber escuchado a Edith y especialmente a E. Husserl se puede hacer algo más de luz sobre este asunto, aunque no quedará aclarado con total seguridad hasta que se encuentre la tesis original.

---

63 Cf. Edith STEIN, *Il problema dell'empatía*, Roma (Edizioni Studium). ²1998, p. 45.

64 Cta 10, OC I, p. 567.

65 *Sobre el problema de la empatía*, p. 172.

Hay una cosa evidente: que lo publicado por Edith no corresponde al texto completo presentado como tesis, sino que sólo corresponde a la segunda, tercera y cuarta parte de la tesis; por lo tanto, está también claro que la primera parte no la publicó.

Según parece, habrá que agradecer a Roman Ingarden parte de la tesis que se publicó, pues la misma Edith le decía: "Si usted no me hubiera ayudado un poco, las partes decisivas hubieran quedado sin imprimir"[66].

También es evidente: que después de la cuarta parte había más texto en la tesis, pero que no se publicó.

La duda salta al querer dilucidar sobre la parte o las partes finales de la tesis que se dejaron de publicar.

– Ya hemos oído antes el dictamen de Husserl, donde habla de la quinta *parte: "el trabajo se centra principalmente en los ensayos sistemáticos (partes segunda a quinta) acerca de una fenomenología de la empatía y de las aplicaciones de la misma al esclarecimiento de las ideas: cuerpo, alma, individuo, personalidad intelectual, comunidad social y estructura comunitaria".*

A continuación Husserl expresa algo que resulta un poco ambiguo "en las dos partes últimas se investiga"... Aquí salta la duda de qué dos partes se trataba. Se conoce la materia de estas dos partes, pues Husserl la especifica: "la importancia de la empatía en las esferas ética y estética y en orden finalmente a un análisis fenomenológico de la empatía estética".

– Por otra parte, hemos escuchado a la misma Edith: "En referencia a la extensa bibliografía sobre la empatía, que había trabajado a fondo, añadí además algunos capítulos sobre la empatía desde el punto de vista social, ético y estético. Esto no se imprimió"[67]*. Lo que dice aquí Edith y lo que acabamos de oír a Husserl vienen a corresponder a la parte o partes finales de la tesis que no llegaron a ver la luz.*

– De lo cual se saca que al menos hubo una sexta parte, cuyo texto desconocemos. Lo más lógico parece ser que la tesis tuviera también dos o tres partes más de lo que se publicó, más probablemente tres, además de la primera: las partes V-VII.

---

66 Cf. Cta 99 (9-X-1920).

67 *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, pp. 477-478.

Por lo tanto, siguiendo las manifestaciones de Husserl en su dictamen, podemos sacar el siguiente esquema de la tesis doctoral de Edith, que constaría de siete partes, (usaremos las mismas expresiones de Husserl en su dictamen)[68]*:*

I: *"Expone en primer lugar, en forma muy erudita, la historia del problema de la empatía desde los estudios pioneros de Herder hasta la actualidad" (Edith dice en su* Autobiografía*: "En una primera parte había analizado, todavía apoyándome en sugerencias de las conferencias de Husserl, el acto de la "empatía", como un acto peculiar del conocimiento"*[69]*).*
("Pero el trabajo se centra principalmente en los ensayos sistemáticos, partes segunda a quinta"):

II: *"acerca de una fenomenología de la empatía y de las aplicaciones de la misma al esclarecimiento de las ideas": (en la tesis publicada se lee: "La esencia de los actos de empatía").*

III: *"cuerpo, alma, individuo", (en la tesis publicada se lee: "La constitución del individuo psicofísico")*

IV: *"personalidad espiritual", (en la tesis publicada se lee: "La empatía como comprensión de personas espirituales")*

V: *"comunidad social y formación comunitaria". (Edith dice en su* Autobiografía*: "añadí además algunos capítulos sobre la empatía desde el punto de vista social"*[70]*)*

VI-VII: *"En las dos partes últimas se investiga la importancia de la empatía en las esferas ética y estética y en orden finalmente a un análisis fenomenológico de la empatía estética". (Edith dice en su* Autobiografía*: "[capítulos sobre la empatía desde el punto de vista social,] ético y estético"*[71]*).*

5) *Algunas fuentes.*

No es nuestra intención indicar aquí las fuentes del trabajo de Edith, pues ella misma da cuenta de ello, sino sólo queremos mencionar la principal que fue E. Husserl, y después recordar el incidente que tuvo Edith con M. Scheler, precisamente como posible fuente de su tesis doctoral.

---

68 Como es lógico Husserl leyó a fondo la tesis de Edith; además estaba muy interesado en su primera tesis dirigida en Friburgo, que fue la de Edith (cf. *Autobiografía* II, 9,4, OC I, p. 487).

69 *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, pp. 477.

70 *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, pp. 477-478.

71 *Autobiografía* (II, 9.1), OC I, pp. 478; Edith añadió "Esto no se imprimió".

E. Husserl.

Claro está que la tesis tenía el sello de la escuela de Husserl. Éste, cuando leyó la tesis, mostró a Edith que él tenía la impresión de que la tesis correspondía a algunas reflexiones plasmados en los papeles del segundo tomo de las Ideas[72]*... Fue precisamente en la circunstancia de esta manifestación cuando ella se mostró dispuesta a ser su asistente, algo que encantó al Profesor. Y es en esta época de asistente cuando Edith estudió los papeles de Husserl correspondiente a ese tomo de las* Ideas.

Pero desde que ella presentó la tesis apenas tuvo ocasión de revisar el texto para su publicación; para cuando lo publicó, Edith era ya asistente de Husserl y tenía a su disposición los papeles de éste, correspondientes a los que después serían los tomos II y III de Ideas; *y por lo tanto no pudo revisar su tesis según lo leído en esos papeles. Sin embargo, la influencia de Husserl en ella es real y natural. Edith misma afirma:*

> *"A decir verdad, planteamiento del problema y método de mi trabajo han madurado del todo a partir de sugerencias que recibí del señor profesor Husserl, así que, de todos modos, es sumamente cuestionable lo que de las exposiciones siguientes puedo reclamar como mi 'propiedad intelectual'. Sin embargo, puedo decir que los resultados que ahora presento están obtenidos en mi propio trabajo, y esto ya no lo podría afirmar si ahora efectuase cambios"*[73].

M. Scheler.

Como se puede apreciar en el texto mismo, Edith estudió a muchos autores, y los citó en los lugares correspondientes de la tesis. Que algunos autores jugaron un papel más importante lo confiesa ella misma: "En estas cuestiones fueron para mí de gran importancia los cursos y escritos de Max Scheler, *así como las obras de Wilhelm Dilthey"*[74].

Scheler tenía ya publicadas las obras Die transzendentale und psychologische Methode *(El método trascendental y el método psicológico), Leipzig, 1900;* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik *(El formalismo en la ética y la ética material de los*

72 Cf. *Autobiografía* (II, 9.5), OC I, p. 489.
73 *Sobre el problema de la empatía*, prólogo.
74 *Autobiografía* (II, 8.3), OC I, p. 476.

valores), Halle, [1913-]1916; Idole der Selbsterkenntnis *(Ídolos del propio conocimiento), 1912, se halla dentro de* Vom Umsturtz der Werte; Über Ressentiment und moralisches Werturteil), *Leipzig, 1912 (Resentimiento en la moral, 1927); etc.*

Edith anota expresamente cuando sus afirmaciones se apoyan en Scheler. Sin embargo, a este respecto ella sufrió algún disgusto por manifestaciones de Scheler. Pues, al año siguiente de la publicación de la tesis, se encontró con una persona conocida que le contó cómo había hablado con Scheler en Munich y que él opinaba que Edith había utilizado sus lecciones de filosofía sin citarlas[75]*. Edith no podía admitir semejante opinión.*

Cinco semanas después, el 4 de abril de 1918, ella misma escribía a Scheler sobre este asunto:

> *"Últimamente ha llegado a mis oídos que usted me reprocha haber hecho públicas conclusiones de sus clases, sin haberle citado. Soy plenamente consciente de que debo mucho a su inspiración. Y allí donde he tenido conciencia de tal inspiración, le he nombrado. Por lo demás no puede hablarse de sustracción de conclusiones, sino sólo de un influjo sobre el método, o sea en la manera de tratar las cosas, que ciertamente puede conducir a una coincidencia en las conclusiones, de la que yo misma no tenía idea. Naturalmente esto es algo que no le puedo demostrar"*[76].

6) ***Hallazgo de un manuscrito.***

Después de que este volumen estaba hacía meses ya totalmente terminado y dispuesto para su impresión, el 12 de febrero de 2006, la Carmelita Antonia Sondermann llevó desde Würzburg a su convento de Colonia varias cajas correspondientes al fallecido P. Michael Linssen; ese día me encontraba en Colonia. Y en una de esas cajas se hallaba un tomo impreso de Edith ("Sobre el problema de la empatía"), pero especialmente encuadernado para ella misma, pues en cada cuadernillo había hecho insertar un pliego en blanco; y así en esas numerosas hojas en blanco Edith fue escribiendo con lápiz: hay muchas pequeñas correcciones y añadiduras. Nosotros hemos querido publicar también esos breves textos. Pero ante la dificultad de insertarlos en sus correspondientes lugares, hemos optado por la siguiente solución: a lo largo del texto insertamos las notas en las que se indican las páginas donde se hallan los referidos textos añadidos a mano por Edith, esto es, hacia el final del volumen, pp. 938-942.

---

75 Cf. Cta 33 (a Roman Ingarden, 28-II-1918), OC I, p. 606.

76 Cta 35, OC I, pp. 608-609.

SOBRE EL PROBLEMA DE LA EMPATÍA

(Parte II/IV del tratado presentado bajo el título
"El problema de la empatía en su desarrollo histórico
y en su consideración fenomenológica")

Disertación inaugural
para la
obtención de la dignidad de Doctor
de la
Alta Facultad Filosófica
de la
Granducal Universidad badense Albert-Ludwig de Friburgo
de Brisgovia
presentada y publicada con su venia
por
Edith Stein
de Breslau

—

Halle
Imprenta de la Waissenhaus
1917.

[II]

Director: señor profesor Dr. Husserl

—

El examen riguroso tuvo lugar el 3 de agosto de 1916.

[III]

A mi madre

[V]

PRÓLOGO

El trabajo completo del que están tomadas las exposiciones siguientes comenzaba con una presentación puramente histórica de los problemas que han aparecido, uno tras otro, en la bibliografía existente sobre la empatía: la empatía estética, la empatía como fuente de conocimiento del vivenciar ajeno, la empatía ética, etc. Yo encontré estos problemas, que en mi presentación separé, mezclados unos con otros en el tratamiento y, además, indisociados respectivamente el aspecto cognoscitivo teórico, el puramente descriptivo y el psicogenético de los problemas en cuestión. En esta mezcla vi el motivo que hasta ahora ha impedido una solución satisfactoria.

Me pareció que era menester ante todo poner en evidencia el problema fundamental desde el que se pueden entender todos los demás y someterlo a una investigación radical. Al mismo tiempo, me pareció necesario este trabajo positivo como fundamento de una toma de posesión crítica respecto a los resultados vigentes.

Como problema fundamental reconocí la cuestión de la empatía como experiencia de sujetos ajenos y de su vivenciar. Esta cuestión es examinada en las exposiciones siguientes. Soy muy consciente a este respecto de que los resultados positivos a los que llego sólo son una pequeña contribución para presentar lo que aquí queda por hacer. Además, circunstancias especiales me han impedido retocar cuidadosamente el trabajo una vez más antes de la publicación. [VI] Es decir, que desde que lo presenté a la Facultad, en mis funciones de asisten-

te privada de mi venerado maestro el señor profesor Husserl[1] he recibido para examen los manuscritos de la parte II de sus *Ideas*[2], que tratan en parte las mismas cuestiones. Y naturalmente que en una nueva ocupación con mi tema no podría por menos de aprovechar las nuevas sugerencias recibidas. A decir verdad, planteamiento del problema y método de mi trabajo han madurado del todo a partir de sugerencias que recibí del señor profesor Husserl, así que, de todos modos, es sumamente cuestionable lo que de las exposiciones siguientes puedo reclamar como mi "propiedad intelectual". Sin embargo, puedo decir que los resultados que ahora presento están obtenidos en mi propio trabajo, y esto ya no lo podría afirmar si ahora efectuase cambios.

---

1 Edmund Husserl (Prossnitz 1859 – 1938 Friburgo). Obtuvo su doctorado en filosofía en 1882, y continuó sus estudios con el filósofo y psicólogo Franz Brentano en Viena en 1883. En 1887 Husserl consiguió también la *habilitación* en la universidad de Halle en la que tuvo una lección inaugural sobre metafísica. En 1900 escribió *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*, 1]) que abría las puertas de la fenomenología; un método de análisis que era revolucionario en el campo de la filosofía. Edith fue alumna de Husserl durante los últimos años de éste en Gotinga; ella nos proporciona los detalles de la marcha de Husserl a Freiburg-im-Breisgau. Como su nuevo puesto de profesor ordinario de filosofía le habilitaba para desarrollar sus teorías, enseñó que el papel de la filosofía es renovar la vida; también continuó despejando la relación existente entre lógica y conciencia, analizándola con la fenomenología y con la psicología.

2 Se trata de dos tomos: a) El primero apareció en 1913 en Halle (en "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", vol. I, 1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; en castellano apareció en 1949; últimamente ha vuelto a aparecer: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, 1993, 531 p. (Fondo de Cultura Económica). b. El segundo apareció en alemán mucho más tarde, en 1952 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, editado por M. Biemel en 1952); ha aparecido en castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, 1997, 520 p. (Universidad nacional autónoma de México).

En la redacción y articulación de este segundo tomo de *Ideas* de Husserl Edith tuvo un papel importante; ella misma contaba a Fritz Kaufmann el 12 de enero de 1917: "Por lo que a mi trabajo se refiere, las dificultades son mucho mayores de lo que en un principio pude vislumbrar. El trabajo es inmenso, pero es que, además, trabajar con el querido Maestro es complicadísimo: lo grave del caso es que de ninguna manera quiere *trabajar en común*. Está siempre ocupado con cuestiones particulares, de las que me informa fielmente, pero no se puede conseguir que eche un vistazo al trabajo que, basada en sus viejos materiales, estoy realizando, a fin de que vuelva a tener una idea de conjunto, que de momento ha perdido. En la medida en que esto no se logre, es imposible pensar en una formulación definitiva. Pero ahora

[VII]

ÍNDICE

II. La esencia de los actos de empatía 1
§ 1. El método de la investigación 1
§ 2. Descripción de la empatía en comparación con otros actos 4
a) Percepción externa y empatía 5
b) Originariedad y no originariedad 6
c) Recuerdo, espera, fantasía y empatía 6
§ 3. Confrontación con otras descripciones de la empatía –especialmente con la de Lipps– y continuación del análisis 11
a) Puntos concordantes 11
b) La tendencia al vivenciar completo 12
c) Empatía y cosentir 14
d Empatía negativa 15
e) Empatizar y sentir a una 16
f) Reiterabilidad de la empatía - simpatía reflexiva .. 18
§ 4. El litigio entre parecer de representación y parecer de actualidad 19
§ 5. Confrontación con las teorías genéticas sobre la aprehensión de la conciencia ajena 21
a) Sobre la relación entre fenomenología y psicología 22
b) La teoría de la imitación 23
c) La teoría de la asociación 25
d) La teoría de la inferencia por analogía 28
§ 6. Confrontación con la teoría de Scheler sobre la aprehensión de la conciencia ajena 30
§ 7. Teoría de Münsterberg sobre la experiencia de la conciencia ajena 39

III. La constitución del individuo psicofísico 40
§ 1. El yo puro 41
§ 2. La corriente de conciencia 42
§ 3. El alma 43
§ 4. El yo y el cuerpo vivo 44
a) El darse del cuerpo vivo 44

me he tranquilizado con una decisión: presentar la materia de forma inteligible a todos, con él o sin él, siendo igual el tiempo que dure esta situación. Pues en absoluto conviene que se pierda" (Ct 4).

b) El cuerpo vivo y los sentimientos 53
c) Alma y cuerpo vivo, causalidad psicofísica 54
d) El fenómeno de la expresión 56
e) Voluntad y cuerpo vivo 60
[VIII] § 5. Transición al individuo ajeno 63
a) Los campos de sensación del cuerpo vivo ajeno .. 64
b) Las condiciones de la posibilidad de la empatía de sensación 65
c) El resultado de la empatía de sensación y su manquedad en la bibliografía existente sobre la empatía 67
d) El cuerpo vivo ajeno como centro de orientación del mundo espacial 69
e) La imagen ajena del mundo como modificación de la propia 70
f) Empatía como condición de la posibilidad de la constitución del individuo propio 70
g) La constitución del mundo externo real en experiencia intersubjetiva 71
h) El cuerpo vivo ajeno como portador de libre movimiento 72
i) Los fenómenos vitales 77
k) Causalidad en la estructura del individuo 80
l) El cuerpo vivo ajeno como portador de fenómenos de expresión 85
m) La corrección de los actos de empatía 96
n) La constitución del individuo anímico y su relevancia para la corrección de la empatía 97
o) Los engaños de empatía 98
p) Relevancia de la constitución del individuo ajeno para la del individuo anímico propio 99

IV. La empatía como comprensión de personas espirituales 101
§ 1. Concepto del espíritu y de las ciencias del espíritu 101
§ 2. El sujeto espiritual 107
§ 3. La constitución de la persona en las vivencias de sentimiento 109
§ 4. El darse de la persona ajena 121
§ 5. Alma y persona 122
§ 6. La existencia del espíritu 125
§ 7. Confrontación con Dilthey 126
a) Ser y valor de la persona 127
b) Los tipos personales y las condiciones de la empatía con personas 127

§ 8. Relevancia de la empatía para la constitución de la persona propia 130
§ 9. La cuestión de la fundación del espíritu en el cuerpo físico 130

[1]

II

LA ESENCIA DE LOS ACTOS DE EMPATÍA

§ 1. El método de la investigación

En la base de toda controversia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias. Se trata del desarrollo del proceso, de los efectos, del fundamento de este darse. Pero el cometido próximo es considerarlo en sí mismo e investigar su esencia. La orientación en la que hacemos esto es la «reducción fenomenológica».

Objetivo de la fenomenología es la clarificación y, con ello, la fundamentación última de todo conocimiento. Para llegar a este objetivo excluye de su consideración todo lo que es de alguna manera «dubitable», lo que puede ser eliminado. Ante todo, no hace uso de los resultados de ciencia alguna: esto es de suyo comprensible, porque una ciencia que quiere ser la clarificación última de todo conocimiento científico no puede apoyarse a su vez sobre una ciencia ya fundamentada, sino que se debe fundar en sí misma. ¿Se apoya entonces en la experiencia natural? De ninguna manera, pues esta misma, así como su continuación, la investigación de la ciencia natural, está sujeta a una interpretación variada (vg., en la filosofía materialista o idealista) y por eso se muestra necesitada de clarificación. De esta manera, todo el mundo que nos circunda, así el físico como el psicofísico, los cuerpos como las almas humanas y animales (incluso la persona psicofísica del investigador mismo), está entregado a la

exclusión o reducción. ¿Qué puede quedar todavía cuando todo está cancelado, el mundo entero y el mismo sujeto que lo vivencia? En verdad queda todavía un campo infinito [2] de investigación pura; reflexionemos bien, pues, sobre lo que esa exclusión quiere decir.

Puedo dudar si esa cosa que veo ante mí existe, pues subsiste la posibilidad de un engaño: por eso debo excluir la posición de existencia, no me está permitido hacer ningún uso de ella; pero lo que no puedo excluir, lo que no está sometido a ninguna duda, es mi vivencia de las cosas (el aprehender percipiente, recordante o como quiera que esté determinado) con su correlato, el «fenómeno-cosa» completo (el mismo objeto como dándose en series variadas de percepciones o recuerdos), que permanece inalterado en su carácter total y puede ser hecho objeto de consideración. (Causa dificultades comprender cómo es posible que la posición de existencia deba ser suprimida y que haya de conservarse el carácter completo de la percepción. Esta posibilidad se evidencia en el caso de la alucinación. Imaginemos que alguien sufre de alucinaciones y es consciente de su mal. Se encuentra, por ejemplo, con alguien sano en una habitación, cree advertir una puerta en la pared y quiere atravesarla. Cuando el otro le llama la atención reconoce que alucina de nuevo, ya no cree que la puerta existe, es capaz de transferirse a la percepción «borrada» y podría estudiar la esencia de la percepción, incluso de la posición de existencia, aunque ahora ya no participe de ésta)[2a]. Así permanece todo el «fenómeno-mundo» después de la supresión de la posición del mundo. Y estos «fenómenos» son el objeto de la fenomenología.

Sin embargo, no se trata de aprehenderlos sólo como fenómenos singulares y explicitar todo lo implícito en ellos, yendo tras las tendencias que se resuelven en la simple tenencia del fenómeno, sino de penetrar en su esencia. Cada fenómeno es base ejemplar de una consideración de esencia. La fenomenología de la percepción no se conforma con describir la percepción singular, sino que quiere indagar lo que es «percepción en general», según su esencia, y obtiene este conocimiento del caso singular en abstracción ideante[3].

Hay que mostrar todavía lo que significa esto de que mi vivencia [3] no es excluible. No es indubitable que yo, este yo empírico, con nombre y estado social, dotado de tales y tales propiedades, existe.

2ª Véase p. 938.

3ª No puedo esperar dejar totalmente claro en pocas palabras el objeto y el método de la fenomenología a quien no está familiarizado con ella, sino que debo remitir, para todas las cuestiones que se susciten, a la fundamental obra de Husserl *Ideen* [Ideas].

Todo mi pasado podría ser soñado, podría ser engaño del recuerdo, por consiguiente está sometido a la exclusión y permanece sólo como fenómeno objeto de mi consideración. Pero «yo», el sujeto que vivencia, que contempla el mundo y la propia persona como fenómeno, «yo» estoy en el vivenciar y sólo en él, y tan indubitable e incancelable como el vivenciar mismo.

Ahora se trata de aplicar a nuestro caso este modo de consideración. El mundo en el que vivo no es sólo un mundo de cuerpos físicos, además de mí también hay en él sujetos con vivencias, y yo sé de ese vivenciar. No es éste ningún saber indubitable, dado que precisamente aquí sucumbimos a tan variados engaños que, de vez en cuando, estamos inclinados a dudar de la posibilidad de un conocimiento en este terreno en general. Pero el fenómeno de la vida psíquica ajena está ahí y es indubitable, y queremos considerarlo ahora más de cerca.

Con ello no nos está prescrita claramente aún la dirección de la investigación. Podríamos partir del fenómeno concreto, completo, que tenemos ante nosotros en nuestro mundo de experiencia, del fenómeno de un individuo psicofísico que se distingue nítidamente de una cosa física. Éste no se da como cuerpo físico, sino como cuerpo vivo[4] sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está meramente incorporado a mi mundo fenomenal, sino que es el centro mismo de orientación de semejante mundo fenomenal; está frente a él y entabla relación conmigo. Y también podríamos investigar cómo se constituye en la conciencia todo aquello que nos aparece más allá del mero cuerpo físico dado en la percepción externa.

Podríamos considerar además las vivencias singulares concretas de estos individuos. Entonces veríamos que aquí aparecen diversos modos del darse y podríamos dedicarnos ulteriormente a ellos: descubriríamos que hay algo más que el darse «en relación simbólica» destacado por Lipps[5]. [4] En efecto, no sólo sé lo que se expresa en

4 Al sustantivo español «cuerpo» corresponden en alemán dos términos, *Körper* y *Leib*. El primero es aplicable a cosas materiales y a seres orgánicos en cuanto cuerpos físicos. El segundo designa al cuerpo como viviente, también como animado. Es este segundo término el que traduciremos como cuerpo vivo. Correspectivamente se distinguirá entre corpóreo (*körperlich*) y corporal (*leiblich*).

5 Theodor Lipps (Walhalben 1851 – 1914 Munich) fue psicólogo y filósofo. Edith no fue alumna de Lipps, pero como su tesis doctoral se centraba en la empatía, tuvo que estudiar las lecciones de Lipps sobre la materia a instancias de Husserl. Escribió entre otras obras: *Grundtatsachen des Seelenlebens* [Hechos fundamentales

semblantes y gestos, sino lo que se oculta detrás. Acaso veo que alguien pone un semblante triste, pero en verdad no está afligido. Más aún, puedo oír que alguien hace una observación inoportuna y ver que se ruboriza por ello; entonces no sólo entiendo la observación y veo la vergüenza en el rubor, sino que conozco que él reconoce su observación como inoportuna y que se avergüenza porque la ha hecho. Ni esta motivación ni el juicio sobre su observación inoportuna están expresados mediante «apariencia sensible» alguna. Habría que investigar estos diferentes modos del darse y poner de relieve las eventuales relaciones de fundamentación existentes.

Pero todavía es posible hacer otra consideración más radical. Todos estos datos del vivenciar ajeno remiten a un tipo fundamental de actos en los que este vivenciar es aprehendido y que ahora, prescindiendo de todas las tradiciones históricas que tienen apego a la palabra, designaremos como *empatía*. Comprender y describir estos actos a grandes líneas debe ser nuestro primer cometido.

§ 2. **Descripción de la empatía en comparación con otros actos**

La empatía nos quedará óptimamente resaltada en su singularidad si la confrontamos con otros actos de la conciencia pura (que es el campo de nuestra consideración después del cumplimiento de la reducción ya descrita). Tomemos un ejemplo para ilustrar la esencia del acto empático. Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es este notar? Sobre lo que se basa, el de dónde concluyo el dolor, sobre eso no quiero tratar aquí. Quizá está su cara pálida y asustada, su voz afónica y comprimida, quizá también da expresión a su dolor con palabras. Todos éstos son, por supuesto, temas de investigación, pero eso no me importa aquí. [5] Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llego a él.

---

de la vida psíquica], Heidelberg, 1883; *Psychologische Studien* [Estudios psicológicos], Leipzig, 1885; *Ästhetische Faktoren der Raumanschauung* [Factores estéticos en la intuición del espacio], Hamburgo, 1891; *Grundzüge der Logik* [Rasgos fundamentales de la lógica], Leipzig, 1893; *Die ethischen Grundfragen* [Las cuestiones fundamentales de la ética], Hamburgo, 1899; *Vom Fühlen, Wollen und Denken* [Sobre el sentir, querer y pensar], Leipzig, 1902; *Leitfaden der Psychologie* [Hilo conductor de la psicología], Leipzig, 1903; *Ästhetik* [Estética], 3 vol., Hamburg/Leipzig, 1903-1923; etc.

a) *Percepción externa y empatía*

Huelga decir que yo no tengo ninguna percepción externa del dolor, siendo percepción externa un título para los actos en los que vienen al dárseme mismo acontecer y ser cósico, espacio-temporal, volviendo hacia mí este o aquel lado. Con lo cual este lado vuelto hacia mí es propio u originario en sentido específico, en comparación con los lados copercibidos aparte.

El dolor no es una cosa y no me está dado de esta manera, ni siquiera cuando lo noto «en» el semblante doloroso que percibo externamente y con el que está dado «a una». La comparación con los lados apartados del objeto visto queda cerca. Pero no es sino muy vaga, pues yo siempre puedo traer al dárseme originario nuevos lados del objeto en percepción progresiva; en principio, cualquier lado es accesible a este modo preferido del darse. Puedo contemplar por cuantos lados quiera el semblante conmovido de dolor, mejor dicho: la torsión de la cara que empáticamente aprehendo como semblante conmovido de dolor. En principio no puedo llegar a una «orientación» en la que, en vez de ésta, esté dado originariamente el dolor mismo.

Por tanto, la empatía no tiene el carácter de percepción externa, pero desde luego que tiene algo en común con ella, a saber: que para ella existe el objeto mismo aquí y ahora. Hemos llegado a conocer la percepción externa como acto que se da originariamente[5a]. Admitido que la empatía no es percepción externa, con ello no está dicho todavía que le falte este carácter de lo «originario».

b) *Originariedad y no originariedad*

Aún hay algo distinto del mundo externo que nos está dado originariamente. Dándose originariamente está también la ideación en la que aprehendemos intuitivamente relaciones esenciales; la intelección, vg., de un axioma geométrico, la captación de un valor, están dándose originariamente; por último y ante todo, tienen carácter de originariedad [6] nuestras propias vivencias tal como[5b] vienen a darse en la reflexión.

Que la empatía no es una ideación es trivial, se trata más bien de aprehender lo que es *hic et nunc*. (Si ella puede ser base para la ideación, para la adquisición de un conocimiento esencial de las vivencias, es otra cuestión).

5a Véase p. 938.
5b Véase p. 938.

Queda todavía la pregunta: ¿posee la empatía la originariedad del vivenciar propio? Antes de poder dar una respuesta a esta pregunta es necesario distinguir aún más el sentido de la originariedad. Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales –¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma?[6]–. Pero no todas las vivencias están *dándose* originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía, tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. Y el carácter de la presentificación es un momento esencial inmanente a estos actos, no una determinación obtenida de los objetos[6a]. En fin, está todavía la cuestión del darse mismo de las vivencias propias: para cada vivencia existe la posibilidad del darse originario, es decir, la posibilidad de existir ya como corporalmente propia para la mirada reflexiva del yo viviente en ella. Existe además la posibilidad de un modo no originario de darse las vivencias propias: en el recuerdo, la espera, la fantasía. Y ahora podemos volver a suscitar la pregunta: ¿conviene la originariedad a la empatía? ¿En qué sentido?

c) *Recuerdo, espera, fantasía y empatía*

Reconocemos una amplia analogía entre los actos de empatía y los actos en los que lo que uno mismo vivencia no está dado originariamente. El recuerdo de una alegría es originario en cuanto acto de la presentificación que ahora se cumple, pero su [7] contenido –la alegría– es no-originario; tiene todo el carácter de la alegría, de manera que yo podría estudiarlo en su lugar, pero ella no existe como originaria y en propio, sino como habiendo estado viva una vez (donde este «una vez», el punto temporal de la vivencia pasada, puede estar determinado o no estarlo). La no originariedad de ahora remite a la originariedad de entonces, el entonces tiene el carácter de un antiguo «ahora», por tanto el recuerdo tiene carácter de posición y lo recordado tiene carácter de ser.

Además, hay una doble posibilidad: el yo, el sujeto del acto de recuerdo, puede echar una mirada retrospectiva sobre la alegría pasa-

---

6* El uso del término «originario» para la parte de acto de la vivencia puede ser llamativo. Lo empleo porque creo que aquí se da de hecho el mismo carácter que se denomina así en el correlato. Suprimo adrede la expresión «vivencia actual», que me es familiar para ello, porque la necesito para otro fenómeno (para el «acto» en sentido específico, la vivencia en la forma del «cogito», del «estar dirigido a») y quisiera evitar el equívoco.

6a Véase p. 938.

da en este acto de la presentificación, entonces la tiene como objeto intencional, y con ella y en ella tiene su sujeto, el yo del pasado. Así que el yo de ahora y el yo de entonces están frente a frente como sujeto y objeto, no se da una coincidencia de ambos aunque esté presente la conciencia de la mismidad. Pero esta conciencia de la mismidad no es una identificación explícita, y además subsiste la diferencia entre el yo originario que recuerda y el yo no originario recordado. El recuerdo puede adoptar entonces otras modalidades de actuación.

El acto uniforme de la presentificación en el que lo recordado aparece ante mí como totalidad implica tendencias que –llevadas a su despliegue– descubren los «rasgos» contenidos en su curso temporal, cómo la totalidad de la vivencia recordada se constituyó una vez originariamente[7]. Este proceso de despliegue puede ocurrir pasivamente «en mí», o bien puedo ejecutarlo activamente paso a paso. Y además es posible que yo cumpla la afluencia de recuerdos, sea pasiva o activa, sin reflexión, sin tener en modo alguno a la vista el yo-presente, el sujeto del acto de recuerdo. O bien es posible que yo me remonte expresamente a aquel punto temporal en la corriente continua de vivencias y deje despertarse otra vez la secuencia de vivencias de entonces, viviendo en la vivencia recordada en vez de volverme a ella como objeto: desde luego que el [8] recuerdo es en todo caso presentificación, su sujeto es no originario a diferencia del que realiza el recuerdo.

La ejecución re-productiva de la antigua vivencia es la aclaración plenaria de lo entendido vagamente al inicio. Al final del proceso hay una nueva objetivación: la vivencia pasada, que primero apareció ante mí como un todo y a la que entonces, transfiriéndome, descompuse, la recompongo de nuevo al final en un «apresamiento aperceptivo».

El recuerdo (en las diferentes formas de actuación) puede acusar diversas lagunas. Así, es posible que recordando presentifique para mí una situación pasada sin poder acordarme de mi conducta interior frente a esa situación. Mientras ahora me remonto a aquella situación se presenta un sucedáneo en lugar del recuerdo que falta, una imagen de la conducta pasada que, sin embargo, no aparece como presentificación de lo pasado, sino como compleción de la imagen del recuerdo reclamada por el sentido del todo. El mismo recordar puede reves-

7* A decir verdad, el transcurrir de las vivencias pasadas representa la mayoría de las veces un "abrégé" del curso originario de las vivencias (en pocos minutos podemos recapitular los acontecimientos de años): un fenómeno que merece una investigación propia.

tir carácter de duda, de sospecha, de probabilidad, pero nunca carácter de ser[7a].

El caso de la espera es tan paralelo que resulta innecesario tratarlo específicamente. En cambio, habría algo que decir sobre la fantasía. También aquí se encuentran diversas posibilidades de actuación: el aparecer de una vivencia de la fantasía como totalidad y el cumplimiento paso a paso de las tendencias implícitas en ella.

Mientras vivo la vivencia de la fantasía no encuentro ninguna distancia temporal rellenada por una continuidad de vivencias entre el yo que fantasea y el yo fantástico (salvo que se trate precisamente de recuerdo o espera fantásticos). Es claro que también aquí hay que establecer una distinción: el yo que crea el mundo de la fantasía es originario, mientras que el yo que vive en él es no-originario. Y las vivencias fantásticas están caracterizadas frente a las recordadas por el hecho de que no se dan como presentificación de vivencias reales, sino como forma no originaria de vivencias presentes; teniendo en cuenta que «presente» no alude a un ahora del tiempo objetivo sino al ahora vivenciado que, en este caso, sólo se puede objetivar en un ahora «neutral»[8] del tiempo de la fantasía.

[9] A esta forma neutralizada (es decir, no-posicional) del recuerdo de presente (la presentificación de algo ahora real pero no dado corporalmente) se oponen un retrorrecuerdo y un prorrecuerdo neutralizados, es decir, una fantasía del pasado y del futuro, una presentificación de vivencias pasadas y futuras no reales.

También es posible que mirando dentro del reino de la fantasía (como también del recuerdo y de la espera) me encuentre a mí mismo dentro, es decir, a un yo que reconozco como a mí, aunque esa unidad no constituye una continuidad de vivencia que enlaza a ambos, es como si viese mi imagen reflejada en el espejo (piénsese, por ejemplo, en la vivencia que cuenta Goethe[9] en *Poesía y Verdad*[10], cómo él, tras la des-

---

7* Véase p. 938.

8* Para el concepto de neutralización, cf. *Ideen* [Ideas] de Husserl, pp. 222 ss

9 Johann Wolfgang von Goethe (Frankfurt 1749 – 1832 Weimar). Uno de los más grandes poetas de Alemania; también novelista y dramaturgo; representante del Romanticismo; importante pensador. Entre sus escritos destacan: *Die Leiden des jungen Werthers; Wilhelm Meister; Faust*, etc. En 1932 Edith dedicará un comentario a esta última obra: *Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe* (cf. *Obras Completas*, IV, pp. 359-371); véase también su breve comentario a *Ifigenia* de Goethe (cf. *Obras Completas*, IV, pp.316-318).

10 GOETHE: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* [Mi vida. Poesía y verdad], I-1811, II-1812, III-1813): se trata del escrito más importante entre sus obras autobiográficas: obra comenzada en 1809, apareció la primera parte en 1811 y

pedida de Federico, viniendo desde Sesenheim, se encuentra de camino a sí mismo en su forma futura). Pero no me parece que este caso haya de entenderse como auténtica fantasía de las vivencias propias, sino como un caso análogo a la empatía y que sólo desde ésta puede ser entendido.

Tratemos entonces de la empatía misma. También aquí se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido[10a]. Y este contenido es una vivencia que de nuevo puede presentarse en diversos modos de actuación, como recuerdo, espera, fantasía. Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (vg., la tristeza que «leo en la cara» a otros); pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me ha transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su sujeto, en su lugar. Y sólo tras la clarificación lograda en la ejecución, me hace frente otra vez la vivencia como objeto[11].

[10] Tenemos, pues, tres grados de actuación o modalidades de actuación en todos los casos considerados de presentificación de vivencias, puesto que no siempre se recorren todos los grados en cada caso concreto, sino que frecuentemente se está satisfecho con uno de los inferiores: 1.°, la aparición de la vivencia; 2.°, la explicitación plenaria; 3.°, la objetivación comprehensiva de la vivencia explicitada. En el primer y tercer grado, la presentificación representa el paralelo no originario de la percepción[11a], mientras que en el segundo grado corresponde a la actuación de la vivencia. Mas el sujeto de la vivencia empatizada –y ésta es la novedad fundamental frente al recuerdo, la espera, la fantasía de las propias vivencias– no es el mismo que rea-

---

la segunda en 1833. Esta obra autobiográfica fue completada en sus otras obras *Italienische Reise* [Viaje a Italia], I-1812, II-1817; *Campagne in Frankreich* [Campaña de Francia], 1822; *Belagerung von Mainz* [Asedio de Maguncia], 1822; *Die Schweizer Reise im Jahre 1797* [El viaje a Suiza en 1797], 1833.

10ª Véase p. 938.

11* Que la «objetivación» de la vivencia empatizada, que se destaca en contraste con mi vivencia propia, pertenece a la interpretación de la vivencia ajena, ha sido acentuado repetidamente, vg., por Dessoir (*Beiträge* [Contribuciones], p. 477). Si, por otra parte, Lange (*Wesen der Kunst* [Esencia del arte], pp. 139 ss) establece una diferencia entre la «ilusión subjetiva de movimiento», el movimiento que creemos ejecutar a la vista de un objeto y el movimiento «objetivo», el movimiento que atribuimos al objeto, entonces hay que notar que no son dos modos de consideración que no tienen nada que ver entre sí y sobre los que se podrían construir teorías totalmente contrapuestas (estética de la empatía y estética de la ilusión), sino que ambos son los estadios descritos, las formas de actuación de la empatía.

11ª Véase p. 938.

liza la empatía, sino otro. Ambos están separados, no ligados como allí por una conciencia de la mismidad, por una continuidad de vivencia. Y mientras vivo aquella alegría del otro no siento ninguna alegría originaria, ella no brota viva de mi yo, tampoco tiene el carácter del haber estado viva antes como la alegría recordada. Pero mucho menos aún es mera fantasía sin vida real, sino que aquel otro sujeto tiene originariedad, aunque yo no vivencio esa originariedad; la alegría que brota de él es alegría originaria, aunque yo no la vivencio como originaria. En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario. Así tenemos, en *la empatía, un tipo sui géneris de actos experienciales.*

La tarea que había de cumplirse era resaltarlos en su singularidad antes de afrontar cualquier otra cuestión (si tal experiencia es válida, por qué vía se realiza). Y hemos conducido esta investigación en la más pura generalidad: la empatía que considerábamos y tratábamos de describir es la experiencia de la conciencia ajena en general, sin tener en cuenta de qué tipo es el sujeto que tiene la experiencia y de qué tipo el sujeto cuya conciencia es experimentada. El discurso ha tratado sólo del yo puro, del sujeto del vivenciar, sea desde el lado del sujeto cuanto del objeto, y nada diferente fue introducido en la investigación. Así aparece la experiencia que un yo en general [11] tiene de otro yo en general. Así aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprehende también, como creyente, el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios; y no de modo diferente puede Dios aprehender la vida del hombre. Dios, en cuanto poseedor de un conocimiento perfecto, no se engañará sobre las vivencias de los hombres como los hombres se engañan entre sí sobre sus vivencias. Pero tampoco para Él llegan a ser propias las vivencias de los hombres ni adoptan el mismo modo de darse.

§ 3. **Confrontación con otras descripciones de la empatía –especialmente con la de Lipps– y continuación del análisis**

Naturalmente que con esta puesta de relieve sumaria de la esencia de la «empatía en general» se ha hecho poco. Ahora debe más bien investigarse cómo se diversifica ésta en cuanto experiencia de los individuos psicofísicos y de sus vivencias, de la personalidad, etc.

Desde luego que ya desde los resultados obtenidos se puede hacer una crítica a algunas teorías históricas sobre la experiencia de la conciencia ajena, y de la mano de esta crítica hay que completar todavía en varias direcciones el análisis realizado.

La descripción que Lipps ofrece de la vivencia de la empatía concuerda en muchos puntos con la nuestra (prescindimos de la hipótesis genético-causal sobre el desarrollo de la empatía –la teoría de la imitación interna– que en él está mezclada casi por doquier con la descripción pura). Ciertamente, él no conduce su investigación en la generalidad pura, sino que se atiene al ejemplo del individuo psicofísico y al caso del «darse simbólico», pero sin duda que los resultados que ahí alcanza hay que generalizarlos parcialmente.

a) *Puntos concordantes*

Lipps describe la empatía como una «participación interior» en las vivencias ajenas que viene a equivaler al grado superior de la empatía descrito por nosotros, grado donde nos encontramos «cabe» el sujeto ajeno y dirigidos con él a su objeto. Él acentúa la objetividad o el carácter [12] «reivindicativo» de la empatía, y con ello expresa lo mismo que nosotros cuando la caracterizamos como una clase de actos experienciales. Además, indica el parentesco de la empatía con el recuerdo y la espera. Pero así y todo llegamos en seguida a un punto donde nuestros caminos se separan.

b) *La tendencia al vivenciar completo*

Lipps habla de que cada vivencia de la que tengo conocimiento –tanto la recordada y la esperada como la empatizada– «tiende» a llegar a ser completamente vivenciada. Y llega a ser tal si nada se opone a ella en mí, con lo que también el yo que hasta ahora era objeto, sea el yo pasado o futuro, propio o ajeno, llega a ser vivenciado así. Y a este completo vivenciar la vivencia ajena lo denomina igualmente empatía, más aún, sólo en eso ve la empatía completa respecto de la cual aquella otra es el grado preliminar imperfecto.

Esta concepción concuerda con la nuestra en que en aquella segunda forma del recuerdo, de la espera, de la empatía, el sujeto de la vivencia recordada, esperada, empatizada, no es objeto en sentido propio; pero negamos que haya una completa coincidencia con el yo que recuerda, que espera o que empatiza, que ambos lleguen a ser uno[11b].

11b Véase pg. 938.

Lipps confunde el ser transferido dentro de la vivencia objetivamente dada y el cumplimiento de las tendencias implícitas con el paso del vivenciar no originario al originario. Un recuerdo está completamente realizado y acreditado cuando se han seguido todas las tendencias de explicitación y se ha establecido la continuidad de vivencias hasta el presente. Pero con ello no se ha convertido la vivencia recordada en una originaria. La toma de posición presente hacia los hechos recordados es completamente independiente de la toma de posición recordada[11c]. Yo me puedo acordar de una percepción y estar ahora convencido de que entonces estuve sometido a un engaño. Me puedo acordar de mi malestar en una situación embarazosa y divertirme ahora deliciosamente sobre esa situación. El recuerdo no es en este caso más imperfecto que cuando adopto otra vez la misma toma de posición de entonces. Admitimos que es posible un salto de lo recordado, de lo esperado, de lo empatizado, a la vivencia originaria propia, pero [13] negamos que todavía haya recuerdo, espera, empatía, tras el cumplimiento de aquella tendencia.

Consideremos el caso más de cerca. Yo me represento vivamente una alegría pasada, vg.. sobre un examen aprobado. Me transfiero dentro de ella, es decir, en ella me dirijo al feliz acontecimiento, me lo imagino en toda su satisfacción y de repente me doy cuenta de que yo, el yo originario que recuerda, estoy lleno de alegría; yo me acuerdo del acontecimiento feliz y tengo alegría originaria por el acontecimiento recordado. Pero la alegría recordada y el yo recordado han desaparecido o, como mucho, persisten junto a la alegría originaria y al yo originario.

Esta alegría originaria de acontecimientos pasados es también posible directamente, a través de la mera presentificación del acontecimiento, sin que me acuerde de la alegría de entonces y sin que primero tenga lugar el paso del vivenciar recordado al originario. Finalmente existe la posibilidad de que yo tenga alegría originaria por la alegría pasada, con lo cual se destaca de manera especialmente nítida la diferencia entre ambas.

Tratemos ahora de la vivencia empática paralela. Mi amigo viene hacia mí radiante de alegría y me cuenta que ha aprobado su examen. Aprehendo empáticamente su alegría y en tanto que me transfiero dentro de ella comprendo la satisfacción del acontecimiento, y por ello tengo ahora alegría originaria propia. También es posible esta alegría sin que primero aprehenda la alegría del otro: apenas entra el candidato a examen en el expectante círculo familiar que aguarda y comunica

11c Véase p. 939.

el resultado satisfactorio, se alegrarán originariamente desde el principio por este resultado. Y sólo cuando se han «alegrado bastante» ellos mismos, se alegrarán de su alegría y tal vez –ésta es la tercera posibilidad– se deleitarán por su alegría[12]. Pero aquello por lo que su alegría nos está dada no es ni la alegría originaria por el resultado ni la alegría originaria por su alegría, sino aquel acto no originario que antes designábamos como empatía [14] y hemos descrito más de cerca.

En cambio, si nos ponemos en lugar del yo ajeno según el modo antes descrito para el recuerdo, en tanto que lo suplantamos y nos circundamos de su situación llegamos a una vivencia «correspondiente» a esa situación, y en tanto que emplazamos de nuevo al yo ajeno en su lugar y le adscribimos aquella vivencia llegamos a un saber sobre su vivenciar. (Según Adam Smith[13], éste es el modo de darse el vivenciar ajeno). Este procedimiento puede aparecer como complementario cuando la empatía falla, pero no es propiamente experiencia. Este sucedáneo de la empatía bien se podría imputar a las «suposiciones», pero no –como quiere Meinong[14]– a la empatía misma[15]. Y si la empatía ha de tener el sentido definido rigurosamente por nosotros, a saber, experiencia de la conciencia ajena, entonces es empatía sólo la vivencia no-originaria que manifiesta una originaria, pero no la originaria ni la «supuesta».

12* A tales sentimientos que se refieren a sentimientos de otros los ha designado Groethuysen como «compasión» (*Das Mitgefühl* [La compasión], p. 233). De ella hay que distinguir rigurosamente nuestro «cosentir», que no está dirigido a sentimientos ajenos, sino a su correlato; cosintiendo no me alegro de la alegría del otro, sino de aquello de lo cual él se alegra.

13 Adam Smith (Kirkcaldy 1723 – 1790 Edimburgo); filósofo y economista, fundador de la moderna economía política; entre sus obras mencionaremos: *Theory of Moral Sentiments* [Teoría de los sentimientos morales], (Londres, 1759); *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones], 2 vol., Londres, 1776; *Essays on Philosohical Subjects* [Ensayo sobre temas filosóficos], Londres, 1795; etc.

14* *Über Annahmen* [Sobre suposiciones], pp. 233 ss.

15 Alexius Meinong (Lemberg 1853 – 1920 Graz), profesor de filosofía desde 1882 en Graz, donde murió; entre sus obras principales se hallan: *Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik* [Acerca de la ciencia filosófica y su propedéutica], Viena, 1885; *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie* [Investigaciones psicológico-éticas sobre la teoría del valor], Graz, 1894; la obra citada por Edith *Über Annahmen* [Sobre suposiciones], Leipzig, 1902; *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens* [Sobre los fundamentos de la experiencia respecto a nuestro conocimiento], Berlín, 1906; *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* [Sobre la posibilidad y la probabilidad], Leipzig, 1915; *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie* [Fundamento de la teoría general de los valores], Graz, 1923; etc.

c) *Empatía y cosentir*

Si junto a la alegría originaria por el feliz resultado persiste la empatía –es decir, el aprehender la alegría del otro– y además es consciente el resultado como satisfactorio en cuanto tal para él, entonces podemos designar al acto en cuestión como congratulación o, más generalmente, *cosentir*[16]. (Acaso puede ser satisfactorio también para mí, por ejemplo, cuando aquel examen aprobado es condición previa para un viaje en común y yo me alegro por él como valor intermedio).

Alegría cosentida y empatizada no necesitan ser en modo alguno la misma según el contenido (según la cualidad no lo son, porque la una es vivencia originaria y la otra no-originaria): la alegría del más cercanamente implicado será en general más intensa y, la mayoría de las veces, también más duradera que la congratulación de los demás; pero también es posible que la congratulación de los otros sea más intensa, bien sea que ellos son por naturaleza capaces de sentimientos más intensos que él, bien sea que son «altruístas» para quienes los «méritos para los otros» significan *eo ipso* más que los «méritos para ellos mismos», o bien sea, finalmente, [15] que aquel acontecimiento ha perdido valor por circunstancias desconocidas para ellos. En cambio, la alegría empatizada es, según su pretensión, igual bajo cualquier concepto a la alegría aprehendida: en todos los casos y en el caso ideal (donde no hay lugar a engaño) tiene el mismo contenido y sólo otro modo de darse[16a].

d) *Empatía negativa*

Lipps ha denominado empatía completamente positiva a la vivencia originaria descrita que se puede anudar a la empatizada, y a ella ha contrapuesto una empatía negativa: el caso en el que aquella tendencia de la vivencia de empatía a convertirse en vivenciar originario propio no puede realizarse porque «algo en mí» se opone a ella, una vivencia propia momentánea o la constitución de mi personalidad. Vamos a investigar también esto más de cerca y de nuevo en la generalidad pura.

16* Para la misma concepción sobre la comprensión del empatizar (o, como él dice, del comprender los sentimientos de otro) y del cosentir, ver SCHELER, *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 4 s.

16a Véase p. 939.

En la «personalidad», como un yo-presente cualitativamente formado, hay trascendencias que están sometidas a la exclusión misma y sólo son tomadas en consideración como fenómenos para nosotros. Tomemos el siguiente caso: en el momento en que mi amigo me da la alegre noticia estoy imbuido por la tristeza de la pérdida de un ser querido, y esta tristeza no tolera un cosentir la alegría que aprehendo empáticamente; eso origina un antagonismo (que debe ser de nuevo entendido no como real, sino como fenomenal) en cuanto que hay que distinguir aquí dos grados: el yo que vive totalmente en la tristeza quizá tiene aquella vivencia empática prevalentemente como «vivencia de trasfondo» –comparable a las partes periféricas del campo visual que no son desde luego vistas como objetos intencionales en sentido pleno, como objetos de dedicación actual– y se siente ahora arrastrado en cierto modo hacia dos lados, en cuanto ambas vivencias pretenden ser «cogito» en sentido específico –esto es, actos en los cuales el yo vive y se dirige al objeto–, buscan transferirlo dentro de sí, y en esto consiste precisamente la vivencia de la discrepancia. Discrepancia, ante todo, entre la vivencia propia actual y la vivencia de la empatía. Y además es posible que el yo sea transferido dentro de la vivencia de la empatía, que [16] él se dirija en ella al objeto de satisfacción, pero que aquella otra inclinación no desaparezca y no pueda surgir una alegría actual.

Sin embargo, en ambos casos no parece tratarse de ninguna peculiaridad específica del empatizar o del cosentir, sino de una de las formas típicas del paso de un «cogito» a otro en general. Hay diversos pasos de este género: un *cogito* puede vivir plenamente en sí mismo y entonces yo puedo deslizarme «del todo espontáneamente» a otro. Además, mientras vivo en un *cogito* puede aparecer otro y transferirme hacia dentro de sí sin encontrar resistencia. En fin, las tendencias implícitas en el *cogito* y todavía no cumplidas pueden hacer frente reprimiendo el paso a un nuevo cogito. Y todo esto es tan posible en el percibir, en el recordar, en las reflexiones teoréticas, etc., como en el empatizar[16b].

e) *Empatizar y sentir a una*

Aún quisiera investigar también algo más de cerca aquella unidad antes desechada del yo propio y el ajeno en la empatía. En tanto que la empatía es empatía completa, dice Lipps, no hay ninguna distinción entre el yo propio y el ajeno (y esto es lo que precisamente ya no

16b Véase p. 939.

podemos admitir como empatía), sino que ambos son uno. Por ejemplo, yo soy uno con el acróbata en cuyos movimientos participo interiormente al contemplarlo. Sólo en tanto que salgo de la empatía completa y reflexiono sobre mi «yo real» sobreviene la distinción, las vivencias que no proceden de mí aparecen como pertenecientes «al otro» e incumbiendo a sus movimientos.

Si esta descripción fuera justa sería suprimida con propiedad la diferencia entre vivenciar ajeno y propio, así como entre yo ajeno y propio; la diferencia sólo se realizaría a través del enlace con distintos «yoes reales», es decir, individuos psicofísicos.

Con ello permanecería completamente incomprensible lo que hace a mi cuerpo vivo mío y al ajeno, porque ya que vivo del mismo modo así «en» uno como en otro experimento del mismo modo los movimientos del uno como del otro.

Pero aquella afirmación se refuta no sólo mediante sus consecuencias, sino que es una descripción evidentemente falsa. [17] Yo no soy uno con el acróbata, sino sólo «cabe» él; yo no ejecuto sus movimientos realmente, sino sólo «quasi», es decir, no es sólo que yo no ejecuto exteriormente los movimientos, lo cual acentúa también Lipps, sino que tampoco lo que corresponde «interiormente» a los movimientos del cuerpo vivo –la vivencia del «yo me muevo»– es en mí originario, sino no-originario. Y en estos movimientos no-originarios me siento conducido, guiado por sus movimientos, cuya originariedad se manifiesta en los míos no-originarios y que sólo en ellos existen para mí (entendidos de nuevo como vivenciados, porque el puro movimiento corpóreo está percibido también externamente).

La originariedad corresponde a cada movimiento que el espectador hace, por ejemplo, mientras recoge su programa caído, aunque quizá no «sabe» en absoluto nada de eso porque vive completamente en la empatía. Pero si en un caso y en el otro él reflexiona (para lo que es necesario que su yo realice el paso de uno a otro *cogito*), entonces encuentra darse originario en un caso, no originario en otro, y no simple no-originariedad, sino no-originariedad en la que se manifiesta originariedad ajena. Lo que desvió a Lipps en su descripción fue la confusión entre el autoolvido con el que me puedo entregar a cada objeto y un deshacerse del yo en el objeto.

Por tanto, empatía no es sentir a una, si esto se toma en sentido estricto. Pero con ello no está dicho que no haya algo así como un sentir a una en general. Retornemos a aquel cosentir el vivenciar ajeno. Habíamos dicho que el yo está dirigido en covivenciar al objeto de la vivencia ajena, que al mismo tiempo tiene presente empáticamente la

vivencia ajena y que acto empatizante y cosintiente no necesitan coincidir según su contenido. Ahora podemos modificar algo este caso: una edición especial anuncia que ha caído la fortificación y a todos los que lo oímos nos invade *un* entusiasmo, *una* alegría, *un* júbilo. Todos nosotros sentimos «el mismo» sentimiento. ¿Han caído aquí los límites que separan a un yo de otros? ¿Se ha liberado de su carácter monádico? ¡Desde luego que no totalmente! Siento mi alegría y empáticamente aprehendo la de los demás y veo [18] que es la misma. Y en tanto que veo esto parece desaparecer aquel carácter de no originariedad de la alegría ajena, poco a poco coincide aquella fantástica alegría con la mía viviente misma, y creo que tan viva como la mía sienten ellos la suya. Lo que ellos sienten lo tengo ahora evidente ante mí, cobra cuerpo y vida en mi sentir, y desde el «yo» y «tú» se erige el «nosotros» como un sujeto de grado superior[17].

Podemos considerar todavía esta otra posibilidad[17a]: acaso nos alegramos del mismo acontecimiento, pero todavía no es totalmente la misma alegría la que nos invade, quizá lo satisfactorio se le ha abierto más ricamente al otro; empatizando aprehendo esta diferencia, empatizando llego a los «lados» de lo satisfactorio que permanecen cerrados a mi propia alegría, y entonces se inflama de ello mi alegría, y sólo entonces adviene una coincidencia completa con la alegría empatizada.

Lo mismo puede ocurrir a los demás, y así enriquecemos empáticamente nuestro sentir, y «nosotros» sentimos ahora otra alegría que «yo» y «tú» y «él» aislados[17b]. Pero «yo» y «tú» y «él» permanecen conservados en el «nosotros», ningún «yo», sino un «nosotros», es el sujeto del sentir a una. Y no experimentamos acerca de los demás mediante el sentir a una, sino mediante el empatizar; por empatía devienen posibles sentir a una y enriquecimiento del propio vivenciar[17c].

f) *Reiterabilidad de la empatía - simpatía reflexiva*

Todavía quisiera poner de relieve un rasgo de la descripción lippseana, lo que él designa como «simpatía reflexiva» y yo quiero llamar

17* Scheler realza agudadamente el fenómeno de que distintas personas pueden tener estrictamente el mismo sentimiento (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 9 y 31) y acentúa que los distintos sujetos permanecen, con todo, diferentes; pero no tiene en cuenta que el acto unitario no tiene como sujeto a la pluralidad de los individuos, sino a la unidad más elevada que se constituye a partir de ellos.

17ª Véase p. 939.

17ᵇ Véase p. 939.

17ᶜ Véase p. 939.

reiterabilidad de la empatía; dicho más exactamente, un caso especial de la reiterabilidad. La empatía comparte esta propiedad con muchos tipos de actos: no hay sólo una reflexión, sino también una reflexión sobre la reflexión, y así sucesivamente como posibilidad ideal *in infinitum*; lo mismo un [19] querer del querer, un agradar del agradar, etc. Asimismo son reiterables todas las presentificaciones: puedo acordarme de un recuerdo, esperar una espera, fantasear algo fantástico. Y así puedo también empatizar empatías, es decir, entre los actos de otro que aprehendo empáticamente puede haber también actos de empatía en los que el otro aprehende actos de otro. Este «otro» puede ser un tercero o yo mismo. En el segundo caso tenemos «simpatía reflexiva», mi vivencia originaria vuelve a mí como empatizada. No es preciso que aquí nos ocupe qué relevancia corresponde a este fenómeno en la relación mutua de los individuos. Aquí sólo se trata de la esencia general de la empatía, no de su efecto.

§ 4. El litigio entre parecer de representación y parecer de actualidad

Quizá desde nuestra descripción de los actos de empatía se deja entrever un acceso a la muy discutida cuestión de si a la empatía conviene carácter de representación o de actualidad. Ya Geiger[18] acentúa que ésta no es en modo alguno una cuestión clara, sino que aquí se han de distinguir diversos puntos[19]: 1.° ¿Son las vivencias empatizadas originarias o no? 2.° ¿Están las vivencias ajenas dadas objetual-

18 Moritz Geiger (Frankfurt 1880 – 1937 Seal Harbour/EE.UU). Perteneció al círculo de los fenomenólogos de Munich y fue coeditor del *Anuario* de Husserl (JPPF: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*). Hasta su emigración fue profesor en Gotinga y Munich. Fue el primero de los fenomenólogos que estableció contacto con la filosofía estadounidense. Se encontró con James y Royce en 1907, cuando estudió un año en Harvard. Fue profesor invitado en la universidad de Stanford en 1926. Por ser judío, le quitaron su cátedra de la universidad de Göttingen en 1933; pasó a ser presidente del departamento de filosofía del colegio Vassar. Entre sus obras podemos citar: *Metodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre* [Contribuciones metodológicas y experimentales a la teoría de la cantidad], in: *Psychologische Untersuchungen* (ed. por Theodor Lipps) I (1907) 325-522; *Das Unbewusste und die psychologische Realität* [Lo inconsciente y la realidad psíquica], en. "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologishce Forschung" I (1913) 1-138; *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik* [La realidad de las ciencias y la metafísica], Bonn. 1962.

19* *Das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung* [La esencia y el significado de la empatía], pp. 33 ss.

mente –como estando frente a mí– o a la manera de la vivencia? 3.° ¿Están dadas evidentemente o no evidentemente (y si evidentemente, según el carácter de la percepción o de la presentificación)?

La primera pregunta la podemos responder negativamente sin dificultad después de las discusiones precedentes.

La segunda pregunta, por otra parte, no puede ser respondida con simplicidad según nuestra interpretación de la empatía. Justamente hay en la esencia de estos actos aquella duplicidad: vivenciar propio en el que se manifiesta otro vivenciar[19a]. Y son posibles aquellos diferentes grados de cumplimiento: dirección a la vivencia ajena y sentirse guiado por la vivencia ajena, resolverse en explicitación empatizante lo antes mentado vagamente. En el segundo caso no se puede hablar de objetualidad en sentido preciso, [20] aunque la vivencia ajena «existe» desde luego para mí.

La tercera pregunta requiere sin duda un análisis algo más detallado. Ya habíamos visto lo que diferencia a la empatía de la percepción y lo que comparte con ella. La percepción tiene su objeto ante sí en un darse inmediato, la empatía no[19b]; pero ambas tienen su objeto mismo presente, lo encuentran directamente en el lugar donde está puesto, donde está anclado en el contexto del ser, sin tener que aproximarse a través de un representante. Este «encontrar» del sujeto conviene también al mero saber; pero el saber se agota en este encontrar, no es nada más. Él alcanza su objeto, pero no lo «tiene», se yergue ante él, pero no lo ve; el saber es ciego y vacío, y no es nada que repose en sí, sino que se retrotrae siempre hacia algún acto que experimenta, que ve. Y la experiencia a la que remite el saber sobre el vivenciar ajeno se llama empatía. Yo sé de la tristeza de otro, esto es, o bien he aprehendido empáticamente esta tristeza pero ya no permanezco en este acto «intuyente», sino que ahora me contento con el saber vacío, o bien sé de esta tristeza a causa de una comunicación. En este caso, ella no me es dada evidentemente, pero sí al que me la comunica –si es éste mismo el que está triste, la tristeza le es dada originariamente en la reflexión; si es un tercero, la aprehende en modo no originario en la empatía– y de esta su experiencia tengo igualmente experiencia, es decir, la aprehendo empáticamente. Quizá no se requiere en este lugar un análisis más detallado de la relación entre «empatía» y «saber sobre el vivenciar ajeno», es suficiente si ambos están delimitados entre sí.

19a Véase p. 939.
19b Véase p. 939.

El resultado de nuestra discusión es que la controversia suscitada estaba mal planteada, y por ello no podía ser correcta ninguna respuesta que se proponía sobre su base. Witasek[20], por ejemplo, que asume de manera especialmente enérgica el parecer de la representación[21], deja completamente fuera de consideración las diferencias acentuadas por nosotros y da por mostrado, a la vez que con el carácter de presentificación, el carácter de objeto de la empatía. Un ulterior equívoco a propósito de la representación (= vivencia [21] intelectual en oposición a emocional) le permite llegar a la absurda consecuencia de negar a los sentimientos empatizados el carácter emocional. Este resultado, efectivamente, es fundamentado aún mediante una argumentación especial: en la empatía no se trata de sentimientos porque falta el «supuesto del sentimiento» (el «algo» al que ella podría referirse). El supuesto del sentimiento del sujeto que tiene los sentimientos sólo vendría a la consideración del sujeto de la empatía si se tratara de un transferirse dentro de aquél. Que no se puede tratar de eso se muestra no por un análisis de la vivencia de la empatía, sino por una consideración lógica de las posibilidades de interpretación que se ponen en juego para el caso del transferirse dentro de otro: podría darse o bien el juicio o bien la suposición de que el sujeto empatizante es idéntico al sujeto considerado, o finalmente la ficción de que él se encuentra en su lugar. Todo esto no se acusa en la empatía estética, ergo ella no es un transferirse dentro de otro.

Lamentablemente, la sola disyunción no es completa, y lamentablemente falta justo la posibilidad que es adecuada al caso presente: transferirse a otro significa coejecutar su vivenciar como hemos descrito. La afirmación de Witasek, que la empatía es una representación evidente del vivenciar en cuestión, es sólo justa para el estadio en el que las vivencias empatizadas están objetivadas, no para el estadio de la explicitación plenaria. Y de nuevo para este caso no podemos responder a la pregunta «¿Evidente según la percepción o la representa-

---

20 Stephan Witasek (Graz 1870 – 1915 Graz), profesor de filosofía, en sus últimos años se dedicó más a los estudios de psicología y estética. Edith cita la obra *Zur psychologischen Analyse der ästetischen Einfühlung* [Sobre el análisis psicológico de la empatía estética], en: *Zeitschrift für Psychologie* 25 (1901). También podemos mencionar: *Wert und Schönheit* [Valor y belleza], en *Archiv für systematische Philosophie* 8 (1902); *Grundzüge der allgemeinen Ästetik* [Elementos de la estétiga general], Leipzig, 1904; *Grundlinien der Psychologie* [Líneas fundamentales de la psicología], Leipzig, 1908; etc.

21* *Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung* [Sobre el análisis psicológico de la intuición estética].

ción (esto es, no-originario)?», porque la empatía, como mostrábamos, no es en sentido usual ninguna de las dos cosas. Precisamente ella rehusa el dejarse clasificar en uno de los casilleros existentes de la psicología y requiere ser estudiada en su esencia propia.

§ 5. Confrontación con las teorías genéticas sobre la aprehensión de la conciencia ajena

Del problema de la conciencia ajena ya se ha ocupado a menudo, como vimos, la investigación filosófica[21a]. Pero su pregunta, cómo experimentamos conciencia ajena, ha tomado siempre esta orientación: ¿cómo [22] se realiza en un individuo psicofísico la experiencia de otros individuos semejantes? Así surgieron las teorías de la imitación, de la inferencia por analogía, de la empatía asociativa.

a) *Sobre la relación entre fenomenología y psicología*

Podría no ser superfluo dejar clara la relación de investigaciones tan especializadas con las nuestras. Nuestra posición era: existe el fenómeno «vivenciar ajeno» y correlativamente «experiencia del vivenciar ajeno». Si de hecho hay un tal vivenciar ajeno, si esta experiencia es experiencia válida, eso puede quedar planteado ahí por ahora. En el fenómeno tenemos algo indudable en lo que debe estar últimamente anclado todo conocimiento y certeza, tenemos el verdadero objeto de la πρώτη φιλοσοφία.

Aprehender el fenómeno en su esencia pura, desligado de todas las contingencias del aparecer, es por tanto la primera tarea que en esta, como en otras áreas, ha de solventarse. ¿Qué es el vivenciar ajeno con arreglo a su darse? ¿Qué aspecto presenta la experiencia del vivenciar ajeno? Debo saber esto antes de que pueda preguntar cómo se realiza esta experiencia. Que esta primera cuestión no puede ser respondida en principio por una investigación causal genético-psicológica[22] es comprensible de por sí, pues ésta ya presupone el ser cuyo

21a Véase p. 940.

22* Por investigación genético-psicológica no entendemos aquí una investigación de los grados de desarrollo del individuo psíquico. La descripción de los estadios del desarrollo psíquico (de los tipos del niño, del adolescente, etc.) la incluimos más bien en la psicología descriptiva. Psicología genética es para nosotros idéntica a psicología explicativa causal. Sobre su orientación por el concepto causal exacto de la ciencia natural cf. en la próxima p. 131. En nuestro caso hay que distinguir entre

devenir intenta fundamentar, tanto su esencia cuanto su existencia, su «qué» cuanto su «que». A ella se tiene que anteponer, pues, no sólo la investigación de lo que es experiencia del vivenciar ajeno, sino también la legitimación de esta experiencia; y si la investigación causal genético-psicológica supone que puede hacer ambas, [23] esto hay que rechazarlo como una pretensión enteramente infundada. Con ello no es denegado en modo alguno su derecho a existir, en cuanto que su cometido está ya completamente determinado y claramente formulado: ella tiene que investigar de qué manera nace en un individuo psicofísico real el conocimiento de otro individuo semejante. Si así se resalta estrictamente la diferenciación de las tareas que han de realizar la fenomenología y la psicología genética, no está aún proclamada en modo alguno la completa independencia mutua de ambas. Cabalmente hemos visto en la consideración del método fenomenológico que no es supuesta en absoluto ninguna ciencia ni ninguna ciencia de hechos en particular, por tanto tampoco está ligado a ningún resultado de la psicología genética. Por otra parte, no se le ocurre ingerir en los derechos de la psicología, no se adjudica ninguna declaración sobre la procedencia del proceso que ella investiga. Sin embargo, la psicología está absolutamente ligada a los resultados de la fenomenología. La fenomenología ha de investigar lo que es la empatía según su esencia. Esta esencia general de la empatía debe permanecer preservada dondequiera se realice. El proceso de esta realización lo investiga la psicología genética; ella presupone el fenómeno de la empatía y debe reconducir a él cuando su tarea está resuelta. Una teoría genética que al final del proceso de nacimiento explicado por ella encuentra algo diferente de eso cuyo origen quería fundamentar está sentenciada. Así, en los resultados de la investigación fenomenológica tenemos un criterio para la aptitud de las teorías genéticas[22a].

b) *La teoría de la imitación*

Vamos, pues, a pasar a examinar ahora de la mano de nuestros resultados las teorías genéticas existentes.

La teoría con la que Lipps intenta explicar la experiencia de la vida psíquica ajena (en sus escritos aparece, sin embargo, como parte

---

las dos preguntas: 1.ª ¿Cuál es el mecanismo psicológico que entra en funcionamiento en la vivencia de la empatía? 2.ª ¿Cómo ha adquirido el individuo este mecanismo en el curso de su desarrollo? En las teorías genéticas existentes no siempre están rigurosamente distinguidas las dos.

22a Véase p. 940.

de la descripción) es la doctrina ya conocida por nosotros de la imitación. Un gesto visto despierta en mí el impulso de imitarlo; yo lo hago, si no [24] exteriormente, por lo menos «interiormente»; entonces tengo además el impulso de exteriorizar todas mis vivencias, y vivencia y expresión están tan estrechamente ligadas entre sí que la aparición de una arrastra también a la otra detrás. Así que con aquel gesto es participada la vivencia a él correspondiente, pero en tanto que es vivenciada «en» el gesto ajeno me aparece no como mía, sino como la del otro.

No queremos tratar todas las objeciones que se pueden suscitar contra esta teoría y que, con razón o sin ella, ya han sido suscitadas[23*]. Sólo queremos emplear para la crítica lo que nosotros mismos ya hemos alcanzado por nuestro trabajo. Según lo cual debemos decir que aquella teoría distingue el propio vivenciar del ajeno sólo mediante la ligazón con diferentes cuerpos vivos, pero la verdad es que los dos son en sí diferentes. Por el camino indicado no llego al fenómeno de la vivencia ajena, sino a una vivencia propia que el gesto ajeno visto despierta en mí. La distinción entre el fenómeno que hay que explicar y el explicado es suficiente para la refutación de la «explicación».

Para dejar clara esta distinción podemos analizar un caso de la segunda clase. Es un hecho conocido que en nosotros son provocados sentimientos por los «fenómenos de expresión» vistos: si un niño ve llorar a otro, llora con él; si veo a quienes habitan mi casa dar vueltas con semblantes tristes, me pongo descontento también yo. Para desembarazarme de una cuita busco una compañía divertida. En tales casos hablamos de contagio de sentimiento o transmisión de sentimiento. Es evidente que los sentimientos actuales despertados en nosotros no tienen ninguna función cognoscitiva, que en ellos no [25] se nos manifiesta un vivenciar ajeno como en la empatía. Podemos prescindir de si tal transmisión de sentimiento no supone el aprehender el

23* Scheler se ocupa de la crítica a la teoría de la imitación (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 6 ss.); objeta contra ella: 1.° la imitación supone un aprehender la experiencia como expresión, por tanto lo que precisamente quiere ella explicar; 2.° también entendemos fenómenos de expresión que no podemos imitar, vg., movimientos de expresión animal; 3.° aprehendemos la inadecuación de una expresión, lo que sería imposible si el aprehender sólo se realizara mediante imitación de la expresión; 4.° también entendemos vivencias que no conocemos por propia experiencia anterior (vg., miedo mortal), lo que sería imposible si la comprensión consistiese en una reproducción de las vivencias anteriores propias despertada por la imitación. Objeciones todas que serán difíciles de refutar.

sentimiento ajeno correspondiente, puesto que sólo fenómenos de expresión tienen tal efecto sobre nosotros. Por el contrario, el mismo cambio de cara, cuando es considerado como un tic enfermizo, acaso mueve también a imitación, pero no puede provocar ningún sentimiento en nosotros. Lo seguro es que imbuidos de tales sentimientos «transmitidos», vivimos en ellos y aun con todo en nosotros, y quedamos privados de la inmersión en el vivenciar ajeno o de la dirección a él, de la actitud característica de la empatía[24]. Si no hubiéramos aprehendido el vivenciar ajeno de otra manera no podríamos traerlo en absoluto como dado para nosotros[24a]. Como mucho podríamos colegir su existencia a partir de la existencia del sentimiento en nosotros, para lo que necesitamos una explicación a causa de su ausencia de motivo. Pero con ello lograríamos sólo un saber, no un «darse» de la vivencia ajena como en la empatía. También es posible que aquella transmisión misma sea vivenciada: siento cómo el sentimiento, que tengo ante mí como sentimiento ante todo ajeno, me inunda (éste será el caso, por ejemplo, cuando busco compañía alegre para animarme); también aquí se muestra claramente la distinción entre el aprehender y el hacerse cargo de un sentimiento. Por lo demás, la transmisión de sentimiento se diferencia en todos los casos no sólo del empatizar, sino también del cosentir y del sentir a una, que se constituyen sobre el sumergirse empático en el vivenciar ajeno[25].

De lo dicho debería quedar suficientemente claro que la teoría de la imitación como explicación genética de la empatía es desechable.

c) *La teoría de la asociación*

Como competidora de la teoría de la imitación se presenta la de la asociación: la imagen óptica del gesto ajeno reproduce [26] la imagen óptica del gesto propio, ésta lo cinestésico, y esto de nuevo el sentimiento al que antes estuvo trabado. Que ahora este sentimiento no es vivenciado como propio sino como ajeno se debe a que: 1.°, está ante nosotros como objeto; 2.°, no está motivado por vivencias propias precedentes; y 3.°, no encuentra su expresión en un gesto.

24* Ver un análisis detallado del contagio de sentimiento en Scheler (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 11 ss.). Con respecto a nosotros sólo es discrepante la opinión de que ningún saber sobre el vivenciar ajeno es supuesto en el contagio de sentimiento.

24ª Véase p. 940.

25* Habría que investigar cuál de los dos o hasta qué punto los dos existen donde se trata de «sugestión de masas».

También aquí queremos plantear de nuevo la pregunta: ¿está al final del proceso de desarrollo el fenómeno de la empatía? Y la respuesta suena de nuevo: no. Por el camino indicado arribamos a un sentimiento propio y se nos dan razones auxiliares por las que no debemos contemplarlo como propio sino como ajeno (en este lugar podemos renunciar a la refutación de estas razones). Por estas razones podríamos sacar entonces la conclusión de que ésta es la vivencia de otro. Sin embargo, al empatizar no sacamos ninguna conclusión, sino que tenemos dada la vivencia como ajena en el carácter de la experiencia. Para evidenciar el contraste hagámonos presente un caso que, según la teoría de la asociación, debería ser típico de la aprehensión de la vida psíquica ajena[25a]. Yo veo a alguien dar patadas con el pie, se me ocurre que yo mismo daba patadas con el pie una vez, al mismo tiempo se me representa la rabia que entonces me imbuía y me digo: así de rabioso está el otro ahora. Entonces no me es dada la rabia del otro a mí mismo, sino que colijo su existencia e intento aproximarla a mí mediante un representante evidente: la rabia propia[26]. La empatía, por el contrario, como acto experiencial pone inmediatamente al ser y alcanza su objeto directamente, sin representantes. Tampoco la teoría de la asociación da, pues, la génesis de la empatía.

Sé que bajo el tipo de explicación asociativa recién tratado (como la representa Prandtl[27]) no se darán por aludidos todos los psicólogos de la asociación. La asociación –como dice, vg., Paul[28]– no es meramente la trabazón [27] de representaciones singulares en virtud de la cual la una reproduce a la otra, sino la unidad de un entramado de experiencia por la que éste se nos aparece siempre ante los ojos como totalidad. Un entramado de experiencia tal es también lo exterior y lo

---

25ª Véase p. 940.

26* Scheler destaca que a diferencia del comprender los sentimientos de otro (nuestra empatía), que puede ser fundamento del compadecer, permanecer en vivencias propias reproducidas impide el surgir de un auténtico compadecer (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], pp. 24 s.).

27 Karl Prandtl (Landsberg am Lech 1820 – 1888 Oberstdorf); escribió las obras: *Die Bedeutung der Logik* [La significación de la lógica], Munich, 1849; *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* [La presente tarea de la filosofía], Munich, 1852; *Geschichte der Logik im Abendlande* [La historia de la lógica en Occidente], 4 t., Leipzig, 1855-1870; *Zur Kausalitätsfrage* [Sobre la cuestión de la causalidad], Munich, 1883; etc.

28 Paul ; filósofo alemán, sigue la línea marcada por T. Lipps: *Einfühlung und Association in der neueren Ästetik* [Empatía y asociación en la nueva estética], (Hamburgo, 1898); *Das Problem der Philosophie* [El problema de la filosofía], (Berlín, 1903), etc.

interior de un individuo. Pero entonces se suscitan más cuestiones. La asociación tiene que significar, desde luego, algo más que la unidad *descriptiva* del entramado de experiencia, debe explicar cómo se llega a esta unidad; por tanto, que lo que está dado en la conciencia se traba en un todo que como tal es reproducido. ¿Pero qué distingue, por ejemplo, a la unidad de los objetos de mi campo visual (que por supuesto puede aparecer de nuevo ante mí como totalidad) de la unidad de un objeto? Desde luego que aquí no podría darse todo por hecho con la sola palabra «asociación». Más aún, para que un semejante entramado de experiencia pueda originarse, sus partes deben estar dadas juntas alguna vez. ¿Mas cuándo tengo como dados juntos lo interior y lo exterior de un hombre? Tales casos ocurren de hecho. Veo en un hombre una expresión inicialmente incomprensible para mí, vg., que coloca la mano ante los ojos. Al preguntar me entero de que en ese momento ha reflexionado intensamente sobre algo. Este reflexionar que empatizando me presentifico adviene ahora en una «conexión asociativa» con la postura percibida, y cuando noto otra vez aquella postura la veo entonces como postura «reflexiva». En este caso de la repetición, pues, la empatía se funda de hecho en la asociación; pero esta misma asociación sólo podía realizarse con la ayuda de un acto de empatía, por tanto no basta como principio de explicación para la empatía[29].

Además, la asociación siempre puede transmitir sólo el saber que así aparece él cuando reflexiona; pero no la comprensión de esta postura como expresión de un estado de ánimo interno, como sucede con la que obtengo al transferirme dentro de otro empatizando: [28] él reflexiona, está entregado a un problema y quiere proteger el curso de su pensamiento de distracciones molestas, por eso cubre sus ojos y se aísla del mundo exterior[30].

De esta teoría de la asociación debemos distinguir la teoría de la fusión como la encontramos en Volkelt[31]. El contenido sentido no está

29* Hay una exageración en dirección contrapuesta cuando Biese afirma: «las asociaciones se basan en nuestra capacidad y necesidad de referirlo todo a nosotros los hombres..., de adaptarnos en cuerpo y alma a los objetos» (*Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik* [El principio de asociación y el antropomorfismo en la estética]).

30* Sobre la comprensión de los fenómenos de expresión cf. en la próxima Parte III, § 7, 1 [§ 5, 1. N. del T.].

31 Johannes Volkelt (Bielitz-Biala/Galitzia 1848 – 1930 Leipzig); fue profesor en Basilea, Würzburg y Leipzig; tiene obras, como *Über Möglichkeit der Metaphysik* [Sobre la posibilidad de la metafísica], (Hamburgo-Leipzig, 1884);

allí trabado con la visión, sino fusionado con ella. Claro que esto no es entonces una explicación genética, sino sólo una descripción de la vivencia empática. Volveremos sobre este fenómeno en un lugar posterior y entonces veremos que a partir de aquí resulta una clarificación de la génesis de ciertas vivencias empáticas[32]. De esta clarificación a una «explicación exacta», como quiere darla la teoría de la asociación, hay todavía un camino más largo y aún la pregunta de si en general algún camino conduce hacia allí. Esta cuestión podrá decidirse cuando el antiguo concepto de asociación, muy discutido y todavía tan controvertido, haya conocido una clarificación suficiente. Así que damos razón a Volkelt cuando, contra Siebeck[33], sostiene el parecer de que la unidad de un contenido sensible con uno anímico no se deja explicar por mera asociación[34]. Por otro lado, se debe coincidir con Siebeck cuando echa de menos en Volkelt una explicación genética satisfactoria de la empatía[35].

d) *La teoría de la inferencia por analogía*

La doctrina casi en general reconocida sobre el nacimiento de la experiencia de la vida anímica ajena era, antes de su impugnación por Lipps, la teoría de la inferencia por analogía. El punto de vista de esta teoría (como es representado, vg., por J. St. Mill[36]) es como sigue.

Erfahrung und Denken [Experiencia y pensamiento], (Leipzig, 1886); *Ästetische Zeitfragen* [Cuestiones estéticas de la época], Munich, 1895; *System der Ästetik* [Sistema de la estética], 3 t., Munich, 1905-1914; *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit* [Fenomenología y metafísica del tiempo], Munich, 1925; *Das Problem der Individualität* [El problema de la individualidad], Munich, 1928, etc. El libro de Volkelt que cita Edith Stein a continuación es: *Der Sumbolbegriff in der neuesten Ästhetik*, Jena, 1876.

32* Cf. Parte III, p. 139.

33 Hermann Siebeck (Eisleben 1842 – 1920 Gießen); profesor en Basel, en 1883 en Gießen; escribió mucho, especialemente sobre la historia de la filosofía, con particular interés la griega; entre otras obras podemos citar aquí: *Das Wesen der ästetischen Anschauung* [La esencia de la intuición estética], Berlín 1875; *Geschichte der Psychologie* [Historia de la psicología], Gotha, 1880-1884); *Lehrbuch der Religionsphilosophie* [Manual de la filosofía de la religión], Friburgo/Leipzig, 1893.

34* *Symbolbegriff...* [Concepto de símbolo...], pp. 76 ss.

35* *Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung* [La ilusión estética y su fundamentación psicológica], pp. 10 ss.

36 John Stuart Mill (Londres 1807 – 1873 Aviñón). Para Mill la psicología es el fundamento de toda la filosofía. Entre sus numerosas obras podemos citar: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* [Sistema de lógica racionativa e inductiva], 2 t., Londres, 1843; *Dissertations and Discussions* [Disertaciones y discusiones], 4 t., Londres, 1859-1875; *Essay on Liberty* [Ensayo sobre la libertad], Londres,

Hay una evidencia de la percepción externa y una evidencia de la interna, y sólo podemos exceder el dominio de los hechos que estas dos nos suministran mediante inferencias. Aplicado al caso presente: [29] conozco el cuerpo físico ajeno y sus modificaciones, conozco el cuerpo físico propio y sus modificaciones, y en el segundo caso sé que ellas son condiciones y consecuencias de mis vivencias (igualmente dadas). Entonces, puesto que en un caso la secuencia de las apariencias corpóreas sólo es posible a través de un elemento intermedio –la vivencia–, también allí donde sólo me están dadas las apariencias corpóreas supongo la presencia de semejante elemento intermedio.

Aquí también dejamos atrás todas las objeciones importunantes y planteamos sólo nuestra vieja pregunta. Y si en las otras teorías pudimos probar que no conducen al fenómeno «experiencia de la conciencia ajena», aquí vemos el hecho todavía más notable de que este fenómeno es simplemente ignorado. Según esta teoría (naturalmente, no opino que sus representantes hayan creído esto de hecho), en torno nuestro no vemos otra cosa que cuerpos físicos sin alma y sin vida.

Después de los argumentos anteriores no hace falta ninguna palabra más para refutar la doctrina de la inferencia por analogía como teoría genética[37]. Sin embargo, quisiera permanecer todavía un poco en ella para sacarle la mala fama de perfecta absurdidad a ella adherida cuando se la contempla sólo por un lado. En cierto modo no se puede negar que en el conocimiento del vivenciar ajeno hay algo como inferencias por analogía. Es muy posible que una expresión de otro me recuerde a una propia y que yo le atribuya en el otro el mismo significado que acostumbra a tener en mí. Sólo que entonces se supone la aprehensión del otro como de otro yo, la de la expresión corporal como expresión de lo anímico. La inferencia por analogía se establece en lugar de la empatía quizá fallida y no produce experiencia, sino un conocimiento más o menos verosímil de la vivencia ajena[38].

1859; *Utilitarianism* [El utilitarismo], Londres, 1863; *Tree Essays on Religion. Nature, Utility of Religion and Theism* [Tres ensayos sobre la religión. Naturaleza, utilidad de la religión y teísmo]. Londres, 1874; etc.

37* Entre las objeciones que se han suscitado contra la teoría de la inferencia por analogía está, vg., que guarda completo silencio acerca de en qué debe consistir la analogía entre el cuerpo propio y el ajeno sobre la que se funda la inferencia. Un intento serio de determinar esto sólo lo encuentro en *Zur Seelenfrage* [Sobre la cuestión del alma] de Fechner, pp. 49 s. y 63.

38* Sobre el sentido legítimo del discurso sobre el analogizar *vid.* Parte III, p. 140.

Además, la intención de la teoría no es propiamente dar una explicación genética –[30] aunque también ella se presente como tal y por eso debía ser citada aquí–, sino mostrar nuestro saber sobre la conciencia ajena como válido. Quiere indicar la forma en la que es «posible» un saber de la conciencia ajena. Sin embargo, el valor de semejante forma vacía que no está guiada en cuanto tal por la esencia del conocimiento es más que dudoso. No vamos a tratar aquí la cuestión ulterior de hasta qué punto la inferencia por analogía sería precisamente adecuada para semejante fundamentación.

El resultado de nuestro excursus crítico es, en definitiva, que ninguna de las teorías genéticas existentes es capaz de explicar la empatía. Y adivinamos bien de dónde viene esto: antes de que se quiera describir algo según su origen se debe saber lo que ello es.

§ 6. Confrontación con la teoría de Scheler[39] sobre la aprehensión de la conciencia ajena

Todavía tenemos que medir la empatía con una teoría de la conciencia ajena que se aparta significativamente de todas las reseñadas hasta ahora.

---

39 Max Scheler (Munich 1874 – 1928 Frankfurt), filósofo y sociólogo. Durante la primera guerra mundial Scheler sirvió en labores diplomáticas tanto en Suiza como en Holanda. Después de la guerra, volvió a la vida académica; recibió una cátedra especial de filosofía y sociología en la universidad de Colonia, donde enseñó desde 1919 hasta su muerte en 1928. Edith le conoció personalmente y le menciona en su autobiografía y cartas; mencionemos algunas obras de Scheler: *Die transzendentale und psychologische Methode* [El método trascendental y el método psicológico], Leipzig, 1900; *Vom Umsturz der Werte* [De la inversión de los valores], Leipzig, 1919; *Vom Ewigen im Menschen* [De lo eterno en el hombre], Leipzig, 1921; *Wesen und Formen der Sympathie* [Esencia y formas de la simpatía], Bonn, 1923; *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [Las formas del saber y la sociedad], Leipzig, 1926; *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [El puesto del hombre en el cosmos], Darmstadt, 1928; etc. En esta obra de la *Empatía* Edith cita las siguientes obras de Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [El formalismo en la ética y la ética material de los valores], Halle, [1913-]1916; *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* [Sobre la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio], Halle, 1913, este texto quedó refundido en la edición de 1923, en Bonn; *Idole der Selbsterkenntnis* [Ídolos del propio conocimiento], 1912; se halla dentro de *Vom Umsturtz der Werte*; *Über Ressentiment und moralische Werturteil* [Resentimiento en la moral], Leipzig, 1912.

Según Scheler[40], el yo ajeno con su vivenciar es percibido igual que el propio. (No necesitamos entrar aquí en su polémica contra la teoría de la empatía, dado que no se dirige contra lo que nosotros llamamos empatía). En el origen hay una «corriente indiferenciada del vivenciar» desde la que, sólo poco a poco, cristalizan hacia fuera las vivencias «propias» y «ajenas». Como ejemplo de esto se aduce que podemos vivenciar un pensamiento como propio o como ajeno, pero incluso también como ninguna de las dos cosas; además, que originalmente no nos encontramos aislados, sino metidos en un mundo de vivenciar psíquico; que, ante todo, vivenciamos mucho menos nuestras propias vivencias que las de nuestro alrededor; en fin, que sólo percibimos de nuestras propias vivencias lo que se mueve sobre rieles prediseñados, para lo cual ya hay específicamente una expresión corriente[41].

Esta teoría audaz, que se enfrenta a todas las opiniones hasta ahora, tiene algo sumamente seductor. [31] Aun así, hace falta un examen exacto de todos los conceptos aquí empleados para alcanzar alguna claridad. Preguntamos, pues, ante todo: ¿qué es percepción interna? Scheler responde a esto: percepción interna no es autopercepción (podemos percibirnos a nosotros mismos –esto es, a nuestro cuerpo vivo– también externamente), sino que es distinta de la percepción externa como dirección del acto; es el tipo de actos en los que viene a dársenos lo anímico. La distinción de estos dos tipos de percepción no pretende ser según la definición que se apoya sobre la diferencia de los objetos dados en ambas sino, al contrario, la diferencia entre lo físico y lo psíquico debería ser sólo comprensible mediante los modos, en principio diferentes, como vienen a darse[42]. Sin embargo, la crítica de Scheler a los intentos anteriores de deslindar mutuamente lo psíquico y lo físico mediante caracteres distintivos[43] no me parece demostrar que se trate sólo de una distinción esencial del darse y no de una separación de objetos de diverso modo de ser a los que corresponde, por legítima esencia, un modo diferente del darse. En este sentido podríamos tomar «percepción interna» como un título para actos intuitivos clasificados de determinada manera (de inmediato nos ocupará lo que con más detalle ha de entenderse por eso), sin entrar por ello en con-

40* Ver especialmente el Apéndice de los *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía].

41* Cf. *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], p. 124 ss., *Idole* [Ídolos], p. 31.

42* *Idole* [Ídolos], p. 52.

43* *Idole* [Ídolos], pp. 42 ss.

flicto con nuestra doctrina de la empatía. Dentro de aquel género de «percepción interna» se podrían diferenciar los actos en los que vendrían a darse, sea el vivenciar ajeno, sea el propio.

Pero con ello todavía no hemos alcanzado suficiente claridad. ¿Qué significan aquel «propio» y «ajeno» en el contexto en que Scheler los utiliza? Si se toma en serio su discurso de la corriente indiferenciada de vivencias no es posible entender cómo se debe llegar a una diferenciación dentro de ella. Pero aquella misma corriente de vivencias es una idea absolutamente irrealizable, pues cada vivencia es esencialmente vivencia de un yo, y fenomenalmente tampoco es separable en absoluto de él[43a]. Sólo porque Scheler no conoce ningún yo puro y por «yo» [32] siempre entiende «individuo anímico»[43b] puede hablar de un vivenciar que está antes de la constitución de los yoes. Naturalmente que no consigue mostrar semejante vivenciar sin yo. Todos los casos que aduce suponen tanto el yo propio cuanto el ajeno, y de ninguna manera sirven como justificante de su teoría. Entonces sólo tienen buen sentido si se abandona la esfera fenomenal. «Propio» y «ajeno» significan entonces perteneciente a distintos individuos, es decir, a diferentes sujetos anímicos sustanciales cualitativamente formados. Estos individuos y sus vivencias deben ser accesibles de la misma manera a la percepción interna. Que yo no siento mis sentimientos, sino los ajenos, quiere decir según eso que los sentimientos están infundidos desde el individuo ajeno en mi individuo. Me encuentro originalmente circundado por un mundo de aconteceres anímicos, es decir, así como encuentro mi cuerpo vivo engarzado al mundo de mi experiencia externa sobre el trasfondo del mundo espacial extendido infinitamente por todas partes, así se encuentra mi individuo anímico engarzado al mundo de la experiencia interna, un mundo infinito de individuos anímicos y vida anímica. Todo lo cual es ciertamente indiscutible.

Pero aquí nos encontramos sobre un terreno completamente distinto al de nuestras consideraciones. Hemos excluido del campo de nuestras investigaciones todo este mundo de percepción interna, nuestro individuo y todos los demás, así como el mundo externo; ellos no pertenecen a la esfera del dato absoluto, de la conciencia pura, sino que son trascendentes a ella. Pero en aquella esfera tiene el «yo» otro significado, no es otra cosa que el sujeto del vivenciar viviente en el vivenciar. Así entendido, se torna carente de sentido la cuestión de si una

43a Véase p. 940.
43b Véase p. 940.

vivencia es «mía» o de otro. Lo que yo siento –lo que siento originariamente– lo siento precisamente yo, es indiferente qué papel desempeña este sentimiento en el conjunto de mi vivenciar individual y cómo está originado (vg., si por contagio de sentimiento o no)[44]. Estas vivencias propias –las vivencias puras del yo puro– me son dadas en la reflexión, en la retroversión en la que el yo, apartándose del objeto, atiende a la vivencia de ese objeto. ¿Qué [33] diferencia entonces la reflexión de la percepción interna, dicho más exactamente, de la autopercepción interna?[44a] La reflexión es siempre versión actual a un vivenciar actual, mientras que la percepción interna misma puede ser inactual y, en principio, abarca también el séquito de inactualidades que sólo juntas con aquél constituyen mi vivenciar presente. Hay además un mirar hacia mis vivencias en las que ya no las considero como tales, sino como manifestaciones de algo trascendente, de mi individuo y de sus propiedades: en mis recuerdos se me manifiesta mi memoria, en mis actos de percepción externa la agudeza de mis sentidos (naturalmente no entendidos aquí como órganos sensoriales), en mi querer y obrar mis energías, etc. Y en estas propiedades se me manifiesta mi individuo hecho así. A este mirar podemos designarlo como autopercepción interna.

Tenemos puntos de referencia seguros para afirmar que la «percepción interna» de Scheler es la apercepción de «uno mismo» en el sentido del individuo y sus vivencias en el entramado del vivenciar individual[44b]. Él cuenta entre los objetos de la percepción interna complejos de vivencias que vienen a darse en un acto intuitivo unitario, vg., «mi infancia»[45]. (Yo no hablaría aquí, sin embargo, de percepción, sino de uno de aquellos *«abrégés* de recuerdo» a los que aludimos antes y cuyo análisis debe quedar reservado a una fenomenología de la conciencia presentificante). Ello significa, además, que en la percepción interna nos está dada la «totalidad de nuestro yo», así como en el acto de la percepción externa el todo de la naturaleza y no cualidades sensibles singulares[46]. No podría estar más claramente caracterizada como apercepción de algo trascendente, aun cuando se acentúa la diferencia entre la unidad de lo diverso en la percepción interna y en la externa (en el «fuera» y en el «dentro»)[47]. Ese yo es fundamentalmente diferente del yo puro, sujeto del vivenciar actual;

44* Cf. *Idole* [Ídolos], p. 153.
44a Véase p. 940.
44b Véase p. 941.
45* *Ressentiment* [Resentimiento], pp. 42 s.
46* *Idole* [Ídolos], pp. 63, 118 ss.
47* *Idole* [Ídolos], pp. 114 s. [Estas cuatro líneas serían tachadas por Edith añadiendo su correspondiente al maargen, véase p. xxxx].

las unidades que se constituyen en percepción interna son diferentes de la unidad de una realización de vivencia, y la percepción interna que nos da aquellos complejos de vivencias, diferente de la [34] reflexión en la que aprehendemos el ser absoluto de un vivenciar actual.

Scheler mismo establece una diferencia entre reflexión y percepción interna[48], a la que niega una aprehensión de actos a diferencia de la reflexión. Tanto más notable es que se le escapa la diferencia entre su concepto de «percepción interna» y el de Husserl[48a], y que polemiza contra la preferencia que Husserl adjudica a su percepción interna frente a la externa[49]. Precisamente la posibilidad de interpretaciones múltiples ha motivado a Husserl a cambiar el término «percepción interna» por la expresión «reflexión»[50] para la designación del darse absoluto del vivenciar. A la percepción interna en el sentido de Scheler tampoco le concede ninguna ventaja de evidencia frente a la externa.

La distinción entre reflexión y percepción interna también se muestra del todo nítida cuando consideramos los engaños de la percepción interna que pone de relieve la «doctrina de los ídolos» de Scheler. Cuando me engaño en mis sentimientos por otra persona, esto no puede significar que reflexionando aprehenda un acto de amor que en verdad no existe. No hay semejante «engaño de la reflexión». Tan pronto capto un impulso actual de amor en la reflexión tengo un absoluto que no se deja interpretar de ninguna manera. Es posible que yo me engañe con el objeto de mi amor, es decir, que la persona como yo creía aprehenderla en aquel acto es en verdad distinta y que amé a un fantasma. Desde luego que entonces el amor ha sido auténtico. También es posible que el amor no dure como se esperaba, sino que se acabe muy pronto. Tampoco hay aquí ningún fundamento para decir que no era auténtico mientras duró.

Pero Scheler no tiene ante la vista tales engaños. El primer tipo de «ídolos» que cita es la dirección del engaño de que viviendo nosotros en los sentimientos de nuestro alrededor los tomamos por propios, pero sin mostrarnos en absoluto con claridad los sentimientos propios, [35] y que tomamos por sentimientos propios los «leídos», como sucede cuando una joven muchacha, por ejemplo, cree sentir el

48* *Idole* [Ídolos], pp. 45 ss., *Philos. d. Lebens* [Filosof. de la vida], pp. 173 y 215. Llevaría demasiado lejos si quisieramos debatir aquí su concepto de acto que no se corresponde, al parecer, con el concepto de acto de Husserl.

48a Véase p. 94].

49* *Idole* [Ídolos], pp. 71 s (nota a pie).

50* Sobre la esencia de la reflexión vid. especialmente *Ideen* [Ideas], pp. 72 ss.

amor de Julieta[51]. Desde luego que aquí todavía me parecen necesarias distinciones y análisis más detenidos. Si yo he hecho míos el odio y desprecio de mi alrededor contra los pertenecientes a una determinada raza o partido, por ejemplo, si he crecido como vástago de una familia conservadora en contra de los judíos y socialdemócratas, o entre ideas liberales en contra de los «señoritos»[52], entonces éste es un odio genuino y sincero, sólo que se edifica sobre una «valoración» empatizada en vez de sobre una originaria, y quizá es elevado por contagio de sentimiento a un grado que no está en relación justa con el desvalor sentido. No me engaño, pues, cuando capto mi odio. Los engaños que aquí puede haber son, por una parte, un engaño de valor (en tanto creo captar un desvalor que no existe en absoluto), por otra parte un engaño acerca de mi persona cuando me imagino nutrir aquellos sentimientos sobre el fundamento de la convicción propia y tomo por «capacidad de opinión» mi parcialidad en prejuicios transmitidos. En el segundo caso tengo realmente un engaño de la percepción interna, pero ciertamente que ningún engaño de reflexión[53]. No puedo tener ninguna claridad refleja en caso de que falte la valoración originaria fundante, porque no puedo reflexionar sobre un acto no existente. Pero si realizo un acto tal y lo traigo a dato para mí, entonces logro claridad y con ello la posibilidad de desenmascarar el engaño anterior por comparación con este caso. No otra cosa sucede con los sentimientos «leídos». Cuando el bachiller enamorado cree sentir en sí la pasión de Romeo no es que esto signifique que cree tener un sentimiento más fuerte del que de hecho está presente, sino que siente realmente con pasión porque, mediante el ascua tomada en préstamo, ha elevado su chispita a llama que sin duda se extingue tan pronto como cesa aquel efecto. También aquí consiste la [36] «inautenticidad» en la carencia de una valoración fundante originaria y en la desproporción de ahí resultante entre el sentimiento por una parte, su sujeto y su objeto por otra. Y el engaño del adolescente consiste en eso, en que él se adscribe la pasionalidad de Romeo, no en que crea tener un sentimiento fuerte.

51* *Idole* [Ídolos], pp. 112 s.

52 La palabra «señorito», en su acepción andaluza, es decir, como aristócrata latifundista, nos parece la traducción más aproximada de *Junker*, precipitado de junger Herr (joven señor), que termina designando al noble que posee una gran hacienda, especialmente en los territorios al este del Elba.

53* También tengo por inexacto el caracterizar como engaño de percepción –como Scheler hace en parte– a la falsa valoración de mis vivencias y de mí mismo que se puede construir sobre este engaño.

Tratemos ahora la otra dirección del engaño en virtud de la cual los sentimientos realmente existentes no llegan a dársenos. Si no percibo un sentimiento fácticamente existente porque se mueve fuera de los cauces tradicionales, no veo cómo se puede hablar aquí de engaño. El dirigirse a las propias vivencias es una actitud extraña a la orientación natural. Se precisan circunstancias especiales para conducir a ello la atención, y cuando no hago caso de un sentimiento porque nadie me ha llamado la atención sobre que hay «algo así», esto es del todo natural y no puede designárselo engaño, como tampoco el no oír un ruido a mi alrededor o el no ver un objeto en mi campo visual[54]. De ninguna manera se puede hablar de un engaño de la reflexión, pues «reflexión» es el aprehender una vivencia, y es hasta trivial que no se me escapa una vivencia que aprehendo. De otro modo se da el caso cuando no se me escapa la vivencia en cuestión, sino que la tengo por imaginada porque no se ajusta con mi entorno. Pero aquí me parece que las cosas están así: que yo no quiero admitirla y quisiera acabar con ella por completo, pero no que la tengo por no-originaria y me engaño realmente.

Cuando nos engañamos sobre los motivos de nuestro obrar[55], de nuevo percibimos un motivo que no existe, no reflexionando, sino que o bien no tenemos claro en absoluto ningún motivo del que [37] resulte nuestro obrar según la vivencia, o junto al motivo que está ante nuestros ojos hay todavía otros tantos activos que no podemos traernos claramente a dato porque no son vivencias actuales, sino «vivencias de trasfondo». Para que la mirada reflexiva se pueda dirigir a éstas, cada vivencia debe adoptar la forma del «cogito» específico. Si yo, por ejemplo, creo obrar por puro patriotismo cuando entro en el ejército como voluntario de guerra y no advierto que con ello están en juego ganas de aventura, vanidad o descontento con mi situación presente, entonces aquellos motivos secundarios se sustraen a mi mirada reflexiva precisamente como todavía no o como ya no actuales. Y yo estoy bajo un engaño de percepción interna y de valor si tomo aquella acción tal como se me presenta y la comprendo como manifestación de un carácter noble. El hecho de que en general uno esté inclinado a

54* Con todo, aquí hay todavía diferencias. El sentimiento percibido inactualmente es desde luego, en contraste con el no percibido, ya percibido, ya objeto. En cambio, el sentimiento tiene la ventaja de que, aun cuando no es percibido, cuando no es aprehendido, es desde luego consciente en cierto modo, de que se «descubre» a su manera. Este modo especial de existir los sentimientos lo ha analizado agudamente Geiger en *Bewußtsein von Gefühlen* [Conciencia de sentimientos], pp. 152 ss.

55* *Idole* [Ídolos], pp. 137 ss.

atribuirse mejores motivos de los que de hecho tiene, y de que no se sea en absoluto consciente de muchas mociones del sentimiento[56], se basa en que estas últimas ya son sentidas según el modo de la inactualidad como sin valor y que por eso no se les deja llegar a ser en absoluto actuales; pero con ello no dejan de existir y de actuar. En este contraste de actualidad e inactualidad se basa también el que acontecimientos pasados y futuros puedan ser sentidos como apreciados o sin valor cuando ellos mismos ya no están «presentes» o todavía no lo están[57]. Entonces se constituye una valoración actual sobre un recuerdo o una espera inactuales; apenas se puede sostener que tendríamos aquí una valoración pura sin actos teoréticos fundantes. No hay semejantes vivencias que contradigan la esencia de la vivencia del valor.

También se trata de «vivencias de trasfondo» cuando Scheler dice que la misma vivencia puede ser percibida más y menos exactamente[58]. Una pena que «desaparece completamente de nuestra mirada o sólo está presente como pesar completamente general mientras que reímos y bromeamos» es un vivenciar inactual que persiste en el trasfondo mientras que el yo vive en otras actualidades. Sólo en virtud de los entramados de percepciones en los que entra se puede decir de una [38] vivencia que se «reexpone» como distinta, ya que una vivencia aprehendida en la reflexión –aun dicho tan plásticamente– no tiene «lados».

Finalmente, desde el contraste mostrado entendemos también por qué Scheler establece una diferencia entre vivencias «periféricas», que se relevan una a otra en una sucesión determinada, y «centrales», que están dadas como unidad y en las cuales se manifiesta la unidad del yo. En todos los estratos tenemos un determinado sucederse en el sentido de que una vivencia actual releva a la otra. Pero hay vivencias que desaparecen tan pronto como van disminuyendo (un dolor sensible, un placer sensible, un acto de percepción), y otras que continúan en el modo de la inactualidad: ellas forman aquellas unidades en virtud de las cuales, percibiendo, podemos volver la mirada también al pasado (un amor, un odio, una amistad) y constituyen aquella compleja figura que puede venir a dársenos en un acto de intuición: mi infancia, mi época de estudios, etcétera[59].

56* *Idole* [Ídolos], pp. 144 ss.

57* *Idole* [Ídolos], pp. 130 s.

58* *Idole* [Ídolos], p. 75.

59* También Bergson se guía por esta duración de las vivencias cuando dice que lo pasado permanece conservado, todo lo que vivenciamos continúa en el presente, si bien sólo una parte de ello deviene consciente de hecho (*Evolution créatrice* [Evolución creadora], p. 5).

Con esto debería quedar mostrada la diferencia entre la reflexión, en la que nos está dado el vivenciar actual absolutamente, y la percepción interna en general, así como entre las unidades complejas que se constituyen desde ella y el yo individual que se manifiesta en ellas[60]. El parentesco entre percepción interna y empatía lo vemos ya ahora: así como en las vivencias propias percibidas se manifiesta el yo propio, así en las empatizadas se manifiesta el individuo ajeno. Pero también vemos la diferencia: en un caso la presentación de las vivencias constituyentes es originaria, en otro caso no-originaria. Cuando vivencio un sentimiento como de otro, lo tengo dado por un lado como originario, como propio ahora, por otro lado como no-originario = que empatizo como originalmente ajeno. Y precisamente la no-originariedad de las vivencias empatizadas me induce a desestimar el título común de «percepción interna» para la aprehensión de vivencias [39] propias y ajenas[61]. Si se quiere resaltar el carácter común de ambas, entonces se dice mejor «intuición interna». Ésta abarcaría entonces también la presentación no-originaria de las vivencias propias: recuerdo, espera, fantasía. Pero todavía tengo otra razón para protestar contra la inclusión de la empatía en la percepción interna: el paralelismo de ambas sólo subsiste propiamente para el grado de la empatía en el que tengo frente a mí el vivenciar ajeno; para el grado en el que estoy cabe el yo ajeno y hago explícito su vivenciar reviviéndolo, éste aparece más bien como paralelo del vivenciar originario mismo que de su darse en percepción interna[61a].

§ 7. Teoría de Münsterberg sobre la experiencia de la conciencia ajena

Deshojar en Münsterberg[62] el contenido fenomenal de su teoría de la conciencia ajena me parece todavía más difícil que en Scheler.

60* Sólo para la percepción interna, no para la reflexión, valen aquellos grados del notar sencillo, del notar cualitativo, del observar analítico, que Geiger consigna en el lugar citado.

61* Scheler mismo destaca el carácter de presentificación de las vivencias ajenas aprehendidas (*Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], p. 5), pero no se ocupa de ello y ya no vuelve sobre ello en el lugar decisivo (en el Apéndice).

61ª Véase p. 941.

62 Hugo Münsterberg (Danzig 1863 – 1916 Cambridge/Massachusetts); en 1892 fue llamado a la universidad de Harvard, aquí fundó un gran instituto de psicología experimental; entre sus numerosas obras podemos mencionar: *Grundzüge der Psychologie* [Bases de la psicología], 2 t., Leipzig, 1900-1918; *Philosophie der Werte*

Según él, nuestra experiencia de los sujetos ajenos debe consistir en entender los actos de voluntad ajenos. Su caracterización de estos actos de entender, en los que «el querer ajeno entra en el mío» y no obstante permanece el del otro, concuerda con nuestro análisis; pero no es comprensible por qué debe ser limitada a los actos de voluntad, pues corresponde, como vimos, a todos los tipos de actos de empatía. Sin embargo, Münsterberg toma «actos de voluntad» en un sentido lato: entiende por tales todas las «tomas de posición» en virtud del «requerimiento» que a ellas adhieren los que las aprehenden. Pero ni siquiera tan ampliada podemos aceptar su tesis. Un estado de ánimo empatizado es experiencia de conciencia ajena en el mismo sentido que una toma de posición empatizada, y encierra, como ella, una aprehensión del sujeto ajeno. Lo que distingue a las tomas de posición es que aquel requerimiento que las inhabita contiene una contraposición entre un sujeto y otro que falta en otros casos. Münsterberg cree tener aquí un inmediato descubrir los sujetos [40] ajenos que precede a la constitución de los individuos. Pero para encontrar acceso a este orden de ideas tenemos que haber explorado la constitución del individuo. Y éste debe ser nuestro próximo cometido.

[Filosofía de los valores], Leipzig, 1908; *Psychologie und Wirtschaftsleben* [Psicología y la vida económica], Leipzig, 1912; *Grundzüge der Psychotechnik* (Bases de la psicotecnia), Leipzig, 1914, etc.

III

LA CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO PSICOFÍSICO

Lo que hemos hecho hasta ahora era una descripción de la esencia de los actos de empatía y, en cuanto era posible a partir de esta descripción, una crítica de las teorías históricas sobre la conciencia ajena. La mayor tarea, con diferencia, está todavía ante nosotros: el tratamiento de la empatía como problema de constitución, o sea, la solución de la pregunta sobre cómo se constituyen en la conciencia las objetividades de las que hablan las teorías usuales de la empatía, a saber, individuo psicofísico, personalidad y semejantes. En el marco de una breve investigación no podemos esperar alcanzar completamente, y aun siquiera aproximadamente, la respuesta a esta pregunta. El objetivo de este trabajo quedaría cumplido si lograse mostrar qué caminos se han de seguir para la consecución de aquel fin, y que las investigaciones cursadas hasta ahora no pueden conducir a un resultado satisfactorio porque –prescindiendo de pocos intentos– han pasado de largo ante aquella pregunta fundamental. En Lipps –que desde luego es el que más ha hecho con mucho por nuestro problema– se presenta esto con claridad meridiana. Él está como cautivado por el fenómeno de la expresión de las vivencias y vuelve una y otra vez a ello parta de donde sea. El cúmulo de cuestiones que hay *antes* del tratamiento de este problema –toda la investigación sobre el portador de estos fenómenos de expresión– lo despacha en dos palabras: en virtud de una «disposición inexplicable de nuestro espíritu» o de un «instinto natural» pensamos en una vida consciente ligada a ciertos cuerpos físicos. Esto no significa otra cosa que la proclamación

del milagro, la declaración de bancarrota de la investigación científica. [41] Y si eso no está permitido a ninguna ciencia, menos aún a la filosofía, para la que –en contraste con todas las demás– ya no hay un territorio al que pudiera expulsar las cuestiones irresueltas. Esto significa que debe dar cuenta última, lograr claridad última. Mas si se cumple lo que antes establecimos como pretensión, la constitución de los objetos trascendentes en lo dado inmanentemente, en la conciencia pura, entonces tenemos claridad última y ya no queda pendiente ninguna cuestión. Este es el fin que persigue la fenomenología. Vamos, pues, a acercarnos a la constitución del individuo. Ante todo hace falta aclararse acerca de lo que hay que entender por tal.

§ 1. **El yo puro**

Hasta ahora hemos hablado siempre del yo puro como del sujeto del vivenciar carente de cualidades e indescriptible de otra manera. Hemos encontrado en los distintos autores –vg., en Lipps– la concepción de que este yo no es un «yo individual», sino que sólo llega a serlo en contraste con el «tú» y el «él». ¿Qué quiere decir esta individualidad? Ante todo, sólo que él es «él mismo» y ningún otro. Esta «mismidad» está vivenciada y es fundamento de todo aquello que es «mío». Naturalmente, se produce relieve frente a otro sólo cuando otro está dado. Por lo pronto, este otro no se distingue cualitativamente de él –puesto que ambos son carentes de cualidad– sino sólo por el hecho de que él es «otro». Y esta alteridad se manifiesta en el modo de darse; él se muestra como un otro respecto a mí en tanto que me está dado de otra manera que «yo»: por eso es un «tú»; pero se vivencia tal como yo me vivencio, y por eso es el «tú» un «otro yo». De esta manera, el yo no experimenta una individualización en tanto que otro le está enfrente, sino que su individualidad o, por decirlo mejor (porque aún debemos reservar la designación «individualidad» para algo distinto), su mismidad, se resalta frente a la alteridad del otro.

§ 2. **La corriente de conciencia**

Podemos tomar el yo, en un segundo sentido, como la unidad de una corriente de conciencia.

Partíamos del yo [42] como sujeto de una vivencia actual. Pero encontramos esta vivencia, si reflexionamos sobre ella, no como aislada, sino sobre el trasfondo de una corriente de vivencias similares de mayor o menor claridad y distinción en el darse. El yo de esta vivencia no ha estado siempre en ella, sino que ha pasado o ha sido atraído a ella desde otra, y así sucesivamente. Recorriendo estas vivencias hacia atrás llego siempre, en cada paso, a una vivencia en la que una vez ha vivido este yo que vive ahora, si bien ya no puedo aferrar directamente aquella vivencia, sino que debo ponérmela a la vista mediante una presentificación que recuerda.

Precisamente este enlace de todas las vivencias de la corriente al yo puro que vive en el presente distingue a la unidad de esta corriente que no se rompe por ninguna parte. Frente a la «misma» corriente de conciencia comparecen entonces «otras» corrientes de conciencia, frente a la del «yo» las del «tú» y «él»[62a]. Su mismidad y alteridad se fundan en la del sujeto al que pertenecen; pero no solamente son «otras», sino también «diferentes», porque cada una tiene su contenido vivencial peculiar. Dado que cada vivencia singular de una corriente está caracterizada especialmente por su posición en el conjunto de la conexión de vivencias, por ello está también caraterizada así, además de su pertenencia al yo, cual vivencia de éste y de ningún otro yo, por tanto también cualitativamente. Las corrientes de conciencia, pues, están cualitativamente diferenciadas en virtud de su contenido vivencial.

Pero tampoco con esta especificación cualitativa hemos alcanzado todavía lo que comúnmente se entiende por un yo individual o por un individuo. La corriente de conciencia que está caracterizada como «ella misma y ninguna otra» y como de condición peculiar, proporciona un sentido delimitado y bueno de individualidad. La peculiaridad cualitativa sin la mismidad no sería suficiente para la individualización, pues también se puede llegar a distinción cualitativa de la corriente de conciencia si se piensa una corriente de conciencia dada como modificada, conforme cambia cualitativa y constantemente en el progreso del vivenciar. Con ello no cesa su enlace al mismo yo, la corriente de conciencia deviene otra sólo mediante la pertenencia a otro [43] yo. Juntas la mismidad y la distinción cualitativa –individualidad, pues, en el segundo sentido– constituyen un grado más en el progreso hacia el «yo individual» del lenguaje ordinario: éste es una unidad psicofísica de estructura peculiar.

62a Véase p. 941.

§ 3. **El alma**

Primeramente podemos considerar la unidad individual de la psique en cuanto tal, prescindiendo del cuerpo vivo y de las relaciones psicofísicas.

Nuestra corriente uniforme y aislada de conciencia no es nuestra alma. Sino que en nuestras vivencias –ya lo encontrábamos en la consideración de la percepción interna–, se nos da algo subyacente a ellas que se manifiesta y manifiesta en ellas sus propiedades constantes como su idéntico «portador»: esto es el alma sustancial. También hemos llegado a conocer ya algunas de tales propiedades anímicas: la agudeza de nuestros sentidos que se manifiesta en nuestras percepciones externas, la energía que se manifiesta en nuestro obrar. La tirantez o el relajamiento de nuestros actos de voluntad manifiestan la vivacidad y fuerza o la debilidad de nuestra voluntad, en su persistencia se muestra su tenacidad. En la intensidad de nuestros sentimientos se delata la pasionalidad; en la facilidad con la que ellos aparecen, la convulsibilidad de nuestro ánimo. Huelga proseguir con estas relaciones.

Reconocemos el alma como una unidad sustancial que se constituye –del todo análogamente a la cosa física– a partir de elementos categoriales; y la serie de las categorías, de la que sus elementos aparecen como peculiaridades individuales, constituye un paralelo de la serie de las categorías de vivencia. Entre estos elementos categoriales están también aquellos que, más allá del alma aislada, apuntan a conexiones con otras unidades, sean psíquicas o físicas, a efectos que ella ejerce y padece. También «causalidad» y «mutabilidad» se encuentran entre las categorías psíquicas. Esta unidad sustancial es «mi» alma cuando las vivencias en las que se manifiesta son «mis» vivencias, actos en los que vive mi yo puro.

La estructura peculiar de la unidad anímica depende [44] del contenido peculiar de la corriente de vivencias y, viceversa, el contenido de la corriente de vivencias depende de la estructura del alma, como hemos de decir después de que el alma se haya constituido para nosotros. Si hubiera corrientes de conciencia idénticas en cuanto al contenido[63], también habría almas homogéneas o peculiaridades del alma idealmente-la misma. Con todo, no tenemos el fenómeno completo de lo psíquico (y del individuo anímico) cuando lo consideramos aislado.

63* Ciertamente, se puede mostrar que esto está en principio excluido,

§ 4. El yo y el cuerpo vivo

Para lograr aquí mayor claridad debemos dar un paso para el que nos hemos demorado tanto como el curso de la investigación lo exigía: el paso de lo psíquico a lo psicofísico. La separación que hemos practicado era artificial, pues el alma siempre es necesariamente[63a] alma en un cuerpo vivo. ¿Qué es el cuerpo vivo? ¿Cómo y como qué se nos da?

a) *El darse del cuerpo vivo*

Partimos de nuevo de la esfera que constituye los fundamentos de todas nuestras investigaciones: la conciencia pura. ¿Cómo se constituye mi cuerpo vivo para mí en la conciencia? Por un lado tengo dado mi cuerpo físico en actos de percepción externa. Pero si hiciéramos por una vez la ficción de que lo tuviéramos dado sólo de esta manera, entonces se constituye para nosotros un objeto harto extraño. Una cosa real, un cuerpo físico cuyas series motivadas de apariencias muestran notables lagunas, que me retiene su cara oculta con una obstinación aún mayor que la de la luna, que me hace burla en tanto que me invita a contemplarlo por caras siempre nuevas, y tan pronto como quiero secundar su requerimiento oculta estas caras ante mí. Es cierto que lo que se sustrae a la mirada es alcanzable para la mano que tantea; pero precisamente esta relación entre ver y palpar es aquí distinta respecto a todas las demás cosas. Toda otra cosa que veo me dice: tómame, yo soy realmente eso por lo que me hago pasar, soy aferrable, no soy ningún fantasma; [45] y cada cosa palpada me grita: abre los ojos, entonces me verás. Sentido del tacto y sentido de la vista (entendidos así, tal como se puede hablar en la esfera de los sentidos) se llaman uno al otro como testigos, pero no se cargan mutuamente la responsabilidad. Frente a esta singular imperfección del cuerpo físico percibido exteriormente hay otra peculiaridad. Respecto de toda otra cosa me puedo acercar y me puedo alejar, puedo arrimarme a ella y apartarme de ella, después de lo cual desaparece de mi vista. Este aproximar y alejar, el movimiento de mi cuerpo físico y de las demás cosas, se atestigua en un cambio de las series de apariencias de aquellas cosas. Y no es en absoluto previsible cómo se debe llegar a una distinción entre ambos casos (entre el movimiento de las otras cosas y el de mi cuerpo físico) o, en general, a la aprehensión del movimiento del propio cuerpo físico, mientras nos atengamos a nuestra ficción de que nuestro cuerpo

63a Véase p. 941.

físico se constituye sólo en percepción externa y no propiamente como cuerpo vivo. Por tanto, hablando más precisamente debemos decir: todo otro objeto me está dado en una infinita pluralidad variable de apariencias y posiciones cambiantes respecto a mí, y también se dan casos en los que no me está dado. Pero el cuerpo vivo es un objeto dado a mí en series de apariencias que sólo son variables dentro de muy estrechos límites y, mientras mantenga los ojos abiertos, está continuamente ahí, con una insistencia inamovible, siempre en la misma aferrable proximidad como ningún otro objeto: él está siempre «aquí», mientras que todos los demás objetos están siempre «allí». Mas aquí hemos alcanzado ya el límite de nuestra ficción y nos vemos obligados a superarla. Pues incluso cuando cerramos fuerte los ojos y extendemos las manos lejos de nosotros de modo que ningún miembro toque en absoluto con el otro, de suerte que no podamos ni coger ni ver el cuerpo vivo, tampoco entonces nos desembarazamos de él, también entonces está inevitablemente ahí en plena «corporalidad propia» (de ahí la expresión) y nos encontramos indisolublemente ligados a él. Precisamente esta ligazón, la pertenencia a mí, no se podría constituir nunca en la percepción externa. Un cuerpo vivo sólo percibido externamente siempre sería sólo un cuerpo físico especialmente [46] clasificado, singularizado, pero nunca «mi cuerpo vivo». Veamos entonces cómo llega éste a ese nuevo darse.

Entre los componentes efectivos de la conciencia, de esa región insuprimible del ser, se encuentran las sensaciones como una especificación de la categoría superior «vivencia»[63b]. La sensación de presión, de dolor o de frío es algo tan absolutamente dado como la vivencia de juicio, de voluntad, de percepción, etc. Sin embargo, la sensación está peculiarmente caracterizada frente a todos estos actos: ella no emana, como aquéllos, del yo puro; nunca adopta la forma del «cogito» en el que el yo se dirige a un objeto, por tanto nunca puedo –reflexionando sobre ella– encontrar al yo en ella, sino que ella está siempre en un «donde», está localizada espacialmente, apartada del yo, quizá muy próxima a él, pero nunca en él. Y este «donde» no es ningún lugar vacío en el espacio, sino un algo que llena espacio; y todos estos algos en los que tienen lugar mis sensaciones se fusionan en una unidad, la unidad de mi cuerpo vivo, son lugares mismos del cuerpo vivo. Dentro de este darse uniforme por el que el cuerpo vivo está ahí para mí en todo momento como un todo se muestran diferencias. Las distintas partes del cuerpo vivo que se constituyen para mí según la sensación

63b Véase p. 941.

están a una distancia distinta respecto de mí. Así, el tronco está más próximo a mí que las extremidades, y puedo decir con buen sentido que acerco o alejo mis manos. Cuando hablo de apartamiento de «mí», éste es un modo inexacto de expresión; no puedo propiamente constatar una distancia del «yo», que es inespacial y está fuera de localización, sino que refiero las partes de mi cuerpo vivo, y sucesivamente todo lo espacial fuera de él, a un «punto cero de la orientación» al que envuelve mi cuerpo vivo. Este punto cero no es localizable con exactitud geométrica en un lugar de mi cuerpo físico, además no es el mismo para todos los datos, sino que para los datos visuales está situado en la cabeza, en el cuerpo vivo central para los táctiles.

Por lo que concierne al yo, no guarda ninguna distancia del punto cero, y todo lo que se da apartado de éste también lo está de él. Esta distancia de las partes del cuerpo físico respecto de mí es, no obstante, fundamentalmente diferente de la distancia de otras cosas entre sí y de mí. Dos cosas en el espacio guardan una determinada distancia una de otra, pueden [47] acercarse una a otra, finalmente pueden tocarse: entonces desaparece la distancia. Acaso también pueden llenar la misma parte del espacio si no son cosas materialmente impenetrables sino, por ejemplo, objetos de alucinación vistos por quienes alucinan. Asimismo, algo se me puede acercar, puede disminuir su distancia de mí y finalmente puede tocar, no a mí, sino a mi cuerpo físico: entonces la distancia de mi cuerpo físico, pero no de mí, ha llegado a ser = 0. Tampoco ha llegado a ser tan grande como la distancia de la parte del cuerpo físico tocada respecto del punto cero. De ninguna manera podría decir que la piedra que sostengo en la mano está igualmente lejos o «sólo un poquitín más lejos del punto cero» que la mano misma. La distancia de las partes de mi cuerpo vivo respecto a mí es completamente incomparable con la distancia del cuerpo físico ajeno respecto a mí. El cuerpo vivo como un todo está en el punto cero de la orientación, todos los demás cuerpos están fuera. El «espacio corporal» y el «espacio externo» son completamente distintos el uno del otro. Sólo percibiendo externamente no llegaría al primero, sólo «percibiendo corporalmente» no llegaría al otro. Pero en tanto que mi cuerpo vivo se constituye de doble manera –como cuerpo vivo sentiente (percibido corporalmente) y como cuerpo físico del mundo externo percibido externamente– y en esta doble presentación es vivenciado como el mismo, conserva un lugar en el espacio externo, llena una parte de ese espacio.

Todavía hay algo que decir sobre la relación entre sensación y «percepción corporal». El análisis de las sensaciones suele presentar-

se ordinariamente en otras correlaciones. Se las suele mirar como aquello que nos «da» el mundo externo y en este sentido se distinguen «sensación» y «sentido», o «contenido de sensación» y «sensación como función» (en el sentido de Stumpf[64]), vg., el rojo visto y el tener ese rojo[65]. Yo no me puedo sumar a esto. El rojo del objeto está «percibido», y entre percepción y percibido sí debo distinguir. En el análisis de las percepciones soy conducido a los «datos de sensación» y puedo llegar a ver la percepción de cualidades como [48] «objetivación de datos de sensación»; sin embargo, con ello no se convierten las cualidades en sensaciones ni las sensaciones en cualidades, mas tampoco en actos de donación. Como componentes de la percepción externa, ellas no son elementos ulteriormente analizables.

Si ahora consideramos la sensación según su lado vuelto al cuerpo vivo, entonces encontramos un estado fenomenológico de hechos completamente análogo. Puedo hablar tan poco de un cuerpo vivo «sentido» como de un objeto del mundo externo «sentido», pero también aquí es menester una concepción objetivadora. Cuando la punta de mi dedo toca la mesa tengo que distinguir, primero, el hecho de la sensación de tacto, el dato táctil que no es ulteriormente descomponible; segundo, la dureza de la mesa y el acto correlativo de percepción externa; tercero, la punta palpante del dedo y el acto correlativo de «percepción corporal». Lo que hace especialmente íntimo el enlace de sensación y percepción es el hecho de que el cuerpo vivo está dado como sentiente, y las sensaciones se dan en el cuerpo vivo. Sobrepasaríamos el marco de este trabajo si quisiéramos investigar todos los tipos de sensaciones según su significado para la percepción corporal[65a]. No obstante, todavía debemos traer un punto a colación.

Decíamos que el cuerpo vivo «percibido externamente» y el «percibido corporalmente» están dados como el mismo. Esto requiere aún una aclaración más detallada. Yo no sólo veo mi mano y percibo la misma mano corporal como sentiente, sino que «veo» también los

64 Carl Stumpf (Wiesentheid 1848 – 1936 Munich), filósofo y psicólogo; trabajó especialmente sobre los problemas psicológicos de la percepción del sonido, e impulsó la ciencia de la música. Entre sus obras podemos citar: *Tonpsychologie* [Psicología del tono], 2 t., Leipzig, 1883-1890; *Erscheinungen und psychische Funktionen* [Fenómenos y funciones psíquicas], Berlín, 1907; *Zur Einteilung der Wissenschaften* [Sobre la clasificación de las ciencias], Berlín, 1907; *Gefühl und Gefühlsempfindung* [Sensibilidad y sentimiento], Leipzig, 1928; *Erkenntnistheorie* [Teoría del conocimiento], 2 t., Leipzig, 1939-1940; etc.

65* Cf. ÖSTERREICH, *Phänomenologie des Ich* [Fenomenología del yo], pp. 122 s., contra HUSSERL, *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas] II, pp. 359 ss.

65a Véase p. 941.

campos de sensación de la mano que se han constituido para mí en percepción corporal, y por otro lado, en tanto que destaco partes de mi cuerpo vivo, tengo al mismo tiempo una «imagen» de la parte correspondiente del cuerpo físico: lo uno está dado con lo otro, aunque no percibido. Tenemos un análogo exacto en el área de la percepción externa. No sólo vemos la mesa y palpamos su dureza, sino que también «vemos» su dureza. Los vestidos en los cuadros de Van Dyck[66] no sólo tienen el *brillo* de la seda, sino también de la seda *tersa* y de la seda *suave*.

Los psicólogos denominan a este fenómeno *fusión*, y la mayor parte de las veces lo reducen a «mera asociación». En el «mera» reside la tendencia psicológica a ver el explicar como un interpretar, [49] a declarar el fenómeno explicado como un «producto subjetivo» sin «significado objetivo». No podemos hacer nuestra esta concepción. El fenómeno permanece fenómeno. Es muy hermoso que se lo pueda explicar, pero la explicación no le añade ni le quita nada. La visibilidad de las cualidades táctiles permanecería, pues, y no perdería nada de dignidad si se pudiese explicar por medio de asociaciones. Pero no creemos posible tal explicación porque contradice el «fenómeno» de la asociación. La forma típica de asociación vivenciada es «algo me recuerda a algo». Así, por ejemplo, la visión del canto de la mesa está asociada con el recuerdo de que una vez me he hecho daño con él. Pero la agudeza de este canto no está recordada, sino vista. Por poner todavía un ejemplo instructivo: veo la dureza del azúcar y sé o me acuerdo de que es dulce; no me acuerdo de que es dura (o sólo de paso) y no veo que es dulce. En cambio, el aroma de la flor es dulce realmente y no me recuerda al gusto dulce. Se abren perspectivas para una fenomenología de los sentidos y de las percepciones sensoriales que no podemos, sin embargo, proseguir aquí. En este lugar nos interesa sólo la aplicación a nuestro caso: el cuerpo vivo visto no nos recuerda que puede ser el lugar visible de múltiples sensaciones, tampoco es meramente un cuerpo físico que ocupa el mismo espacio que el cuerpo vivo dado como sentiente en la percepción corporal, sino que está dado como cuerpo vivo sentiente.

Hasta ahora hemos considerado al cuerpo vivo sólo en reposo. Ahora podemos dar un paso más. Indagamos el caso de que yo (es decir, mi cuerpo vivo como un todo) me muevo a través del espacio.

---

66 Anthonis van Dyck (Amberes 1599 – 1641 Londres): pintor flamenco, en 1632 marchó a Inglaterra donde se convirtió en pintor de la corte; muy reconocido como retratista.

En tanto que prescindíamos de la constitución del cuerpo vivo, este movimiento no era ningún fenómeno peculiarmente caracterizado, sino indiferenciado de un desplazamiento caleidoscópico del mundo externo circundante. Ahora, a la apercepción del movimiento propio edificada sobre sensaciones varias se añade, como completamente nueva, la vivencia del «yo me muevo», que es completamente diferente del movimiento corpóreo percibido desde fuera. Aquí, la aprehensión del movimiento propio y de la modificación [50] del mundo externo se enlazan en la forma del «si..., entonces...». «Si me muevo, entonces se desplaza la imagen de mi entorno». Esto vale tanto para la percepción de la cosa singular espacial como para el entramado del mundo espacial, y lo mismo para el movimiento de partes de mi cuerpo vivo que del cuerpo vivo entero. Si mi mano toca una bola que gira, entonces se me da esa bola y su movimiento en una serie de datos táctiles cambiantes que se unen en *una* intención que los atraviesa y pueden ser reunidos en un «apresamiento aperceptivo», en un acto unificado de percepción externa. Tengo la misma afluencia de datos si la mano se desliza sobre la bola en reposo, pero la vivencia del «yo me muevo» se añade nueva y se corresponde con la apercepción de la bola en aquella forma del «si..., entonces...». Con los datos visuales sucede algo análogo. Estando en reposo puedo notar las apariencias cambiantes de una bola que rueda, y puedo tener la misma afluencia de «sombreados de la bola» cuando la bola descansa y yo muevo la cabeza o tan sólo los ojos (lo que viene a dárseme, una vez más, en una «percepción corporal»). Así se constituyen las partes del cuerpo vivo como órganos móviles, y la percepción del mundo espacial como dependiente del comportamiento de dichos órganos.

Pero con esto no está todavía aclarado cómo se llega a la comprensión del movimiento corporal como movimiento corpóreo. Si muevo un miembro de mi cuerpo vivo, entonces tengo, junto al notar corporalmente el movimiento propio, una percepción externa (visual o táctil) de los movimientos corpóreos que se atestiguan en las apariencias modificadas del miembro. Y así como el miembro percibido corporalmente y percibido externamente es comprendido como el mismo, así acaece también la misma coincidencia de identificación entre el movimiento corporal y el corpóreo: el cuerpo vivo que se mueve deviene cuerpo físico movido. Y en adelante el «yo me muevo» es «co-visto» en el movimiento de una parte del cuerpo físico, el movimiento corpóreo no visto es coaprehendido en la vivencia del «yo me muevo».

La ligazón del yo al cuerpo vivo sentiente requiere todavía alguna aclaración. La imposibilidad de desembarazarse de él nos mostró el camino de su darse específico. [51] No podemos sustraernos a este vínculo, los lazos que nos atan a él son indisolubles. Con todo, nos están permitidas ciertas libertades. Todos los objetos del mundo externo me están dados a una cierta distancia; ellos están siempre «allí», yo siempre «aquí», ellos están en torno a mí, agrupados en torno a mi «aquí». Esta agrupación no es rígida, inmutable, los objetos se acercan y se alejan de mí y entre sí. Y en mi mano está el formar una agrupación en torno cuando empujo las cosas más cerca o más lejos o dejo que cambien sus lugares, o cambio mi «aquí» al lugar de su «allí» y elijo otro «punto de vista». Con cada paso adelante se me abre un nuevo trocito de mundo o se me muestra el antiguo por un lado nuevo. En ello llevo siempre mi cuerpo vivo conmigo. No sólo yo, también él está siempre «aquí», y las diferentes «distancias» de sus partes respecto de mí son sólo variaciones dentro de este aquí. Pero entonces también puedo llevar a cabo el «cambio de agrupación» de mi alrededor, en vez de realmente, «en meros pensamientos», puedo fantasear, fantaseando puedo, por ejemplo, hacer caminar los muebles de mi habitación y «representarme» qué aspecto tendría ella entonces. Igualmente me puedo representar en la fantasía mi deambular por el mundo. «En pensamientos» me puedo levantar de mi escritorio, ir a una esquina de mi habitación y observarlo desde allí. Y si hago esto no llevo conmigo mi cuerpo vivo. El yo que está allí en la esquina tiene, quizá, un cuerpo vivo de fantasía, es decir, un cuerpo vivo visto –si me está permitido decirlo así– en «fantasía corporal»; además, él puede mirar al cuerpo corporal que ha abandonado en el escritorio como a las demás cosas en la habitación; éste también es ahora, en efecto, un objeto presentificado, es decir, algo dado en visión externa presentificante. Y al final tampoco ha desaparecido el cuerpo vivo real, sino que de hecho estoy sentado todavía en el escritorio, no separado de mi cuerpo vivo. Así se ha desdoblado mi yo[67], y si el yo real [52] tampoco se desprende del cuerpo vivo, entonces está claramente mostrada la posibilidad de «viajar uno fuera de su piel», al menos en la fantasía.

67* Creo que a partir de aquí hay que entender la vivencia del «sosías»: vg., en el conocido poema de Heine, donde el poeta recorre la calle hacia la casa de la amada y se divisa a sí mismo de pie ante la casa. Esta es la doble manera de tenerse dado, en el recuerdo o en la fantasía. Más tarde hablaré sobre hasta qué punto existe de hecho en ambos casos un tener-«se». Cf. Parte II de este trabajo, pp. 86-87, y en la posterior p. 144.

Queda la posibilidad de un yo sin cuerpo vivo[68]. En cambio, es absolutamente imposible un cuerpo vivo sin yo. Imaginar mi cuerpo vivo abandonado por el yo ya no quiere decir imaginar mi cuerpo vivo, sino un cuerpo físico que se le asemeja rasgo a rasgo, mi cadáver. (En tanto que abandono mi cuerpo vivo deviene para mí un cuerpo físico como los demás. Y si lo pienso alejado de mí –en lugar de abandonarlo yo–, entonces este alejamiento no es ningún «moverse», sino un puro movimiento corpóreo).

Esto último se puede mostrar todavía de otra manera. Un miembro «atrofiado», un miembro sin sensaciones, no es parte alguna de mi cuerpo vivo. El pie «dormido» me cuelga como un cuerpo físico extraño que no soy capaz de desprender y descansa fuera de la zona espacial de mi cuerpo vivo en la que es incluido de nuevo en el momento del «despertar». Cada movimiento que ejecuto con él en aquel estado tiene el carácter del «yo muevo un objeto», es decir, mediante mi movimiento vivo provoco un movimiento mecánico, y éste mismo no está dado como movimiento corporal vivo. El cuerpo vivo está por naturaleza constituido por sensaciones, las sensaciones son componentes reales de la conciencia y, como tales, pertenecientes al yo. ¿Cómo habría, pues, de ser posible un cuerpo vivo que no fuese cuerpo vivo de un yo?[69]. Otra cuestión es si sería pensable un yo sentiente sin cuerpo vivo, es decir, si podría haber sensaciones en las que no se constituyese cuerpo vivo alguno. No me parece que haya que responder sin más a la cuestión porque –como ya indiqué– las sensaciones de las diferentes regiones sensibles no están implicadas de la misma manera en la constitución del cuerpo vivo. Habría que probar, por tanto, si en las sensaciones que son claramente [53] vivenciadas en lugares del cuerpo vivo –sensaciones de tacto, temperatura, dolor–, esta localización les pertenece necesaria e indisolublemente: en este caso sólo serían posibles para un yo corporal. Además, me parece aún necesario un análisis específico para las sensaciones de la cara y del oído. No necesitamos decidir aquí estas cuestiones. Una fenomenología de la percepción externa no podrá pasar de largo ante él. En cualquier caso, con las sensaciones ya se ha constituido

68* Naturalmente, habría de investigarse qué tipo de yo podría ser éste, y si podría estarle dado un mundo y qué tipo de mundo.

69* Todavía habría que considerar si una conciencia que mostrase sólo datos de sensación y ningún acto habría de verse como carente de yo. En este caso se podría hablar también de un cuerpo vivo «animado» pero sin yo. Mas no creo que semejante concepción se sostenga.

para nosotros la unidad de yo y cuerpo vivo, aun cuando no todavía el perfil completo de las relaciones mutuas. También la relación causal entre lo psíquico y lo físico nos aparece ya en el terreno de las sensaciones. Procesos puramente físicos, como que un cuerpo físico extraño penetra en mi piel, que el portador de una cierta cantidad de calor toca mi superficie corpórea, devienen causas fenomenales de sensaciones (sensaciones de dolor, de temperatura), se muestran como «estímulo». Si proseguimos entonces con las conexiones entre alma y cuerpo vivo nos toparemos a menudo con tales relaciones causales fenomenales[69a].

b) *El cuerpo vivo y los sentimientos*

Las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles son inseparables de las sensaciones que las fundan. El placer de una comida sabrosa, el tormento de un dolor sensible, el agrado de un vestido suave, son sentidos allí donde la comida es degustada, donde el dolor penetra, donde el vestido se ajusta a la superficie del cuerpo físico. Pero los sentimientos sensibles no están sólo allí, sino a la vez también en mí, emanan de mi yo. Al igual que los sentimientos sensibles, los sentimientos comunes adoptan una posición híbrida similar. Vigor y languidez no sólo invaden al yo, sino que «los siento en todos los miembros». No sólo todo acto espiritual –toda alegría, toda aflicción, toda actividad de pensamiento– es lánguido y descolorido cuando «yo» me siento abatido, sino también toda acción corpórea, todo movimiento que ejecuto. Conmigo está lánguido mi cuerpo vivo y cada una de sus partes. Ahí aparece otra vez aquel fenómeno de la fusión que ya conocemos. No es sólo que vea el movimiento de mi [54] mano y simultáneamente sienta su languidez, sino que veo el movimiento lánguido y la languidez de la mano. Los sentimientos comunes son siempre vivenciados como proviniendo del cuerpo vivo, como un influjo promovedor o paralizador que ejerce el estado del cuerpo vivo sobre la afluencia del vivenciar (incluso cuando estos sentimientos comunes se presentan en unión de un «sentimiento espiritual»).

«Sentimientos comunes» de naturaleza no corporal son los estados de ánimo, y por eso mismo los distinguimos de los sentimientos propiamente comunes como un género propio. La alegría y la melancolía no llenan el cuerpo vivo, él no está alegre o triste como está vigoroso o abatido; y un ser puramente espiritual también podría estar

69a Véase p. 941.

sometido a estados de ánimo. Pero con ello no está dicho aún que los sentimientos comunes anímicos y los corporales corran parejos sin tocarse, antes bien siento un «influjo» mutuo de ambos. Yo hago, por ejemplo, un viaje de descanso, voy a un paraje soleado, encantador, y siento cómo a la vista de este entorno se quiere apoderar de mí un estado anímico de contento, pero no es capaz de surgir porque me siento abatido y cansado. «Aquí estaré más contento en cuanto haya descansado.» Este saber puede ser el resultado de una «experiencia anterior», sin embargo siempre tiene su fundamento en el fenómeno del mutuo operar de vivencias anímicas y corporales.

c) *Alma y cuerpo vivo, causalidad psicofísica*

Esta dependencia de los influjos del cuerpo vivo propia de las vivencias es una característica esencial de lo anímico. Todo lo psíquico es conciencia corporalmente ligada, y en este terreno se distinguen las vivencias esencialmente psíquicas (las sensaciones corporalmente ligadas, etc.) de aquellas que llevan en sí extraesencialmente el carácter físico, las «realizaciones» de la vida espiritual[70]. El alma, como la unidad sustancial que se manifiesta en las vivencias psíquicas singulares, está consolidada –como muestran el fenómeno descrito de la «causalidad psicofísica» y la esencia de las sensaciones– en el cuerpo vivo, constituye con él el individuo psicofísico.

[55] Tenemos que considerar ahora el carácter de los, así llamados, «sentimientos espirituales». Ya la designación nos enseña que se los considera como psíquicos extraesencialmente, como no corporalmente ligados (aun cuando los psicólogos que la usan no quieran confesar esta consecuencia). Y nadie que se traiga a dato su esencia pura pretenderá que un sujeto privado de cuerpo vivo no podría vivenciar alguna alegría, alguna tristeza, algún valor estético. A ello se opone la concepción de muchos psicólogos notables que ven en los sentimientos «conjuntos de sensaciones orgánicas». Si esta definición parece absurda en tanto se considera a los sentimientos por el lado de su esencia pura, en el entramado psíquico concreto encontramos fenómenos que no la fundamentan efectivamente, pero que desde luego la pueden hacer comprensible. «Se nos paraliza el corazón» de alegría, «se convulsiona todo él» de dolor, palpita de inquietante espera y se

70* Las declaraciones de la parte próxima darán mayor claridad sobre este punto.

nos corta la respiración. Se pueden acumular ejemplos cualesquiera, mas siempre se trata de casos de causalidad psicofísica, de efectos que ejerce la vivencia en su realización psíquica sobre las funciones del cuerpo vivo. En el instante en que se aparta el pensamiento del cuerpo vivo desaparecen esos fenómenos, pero permanece el acto espiritual. Habrá que conceder que Dios se alegra por el arrepentimiento de un pecador sin probar latidos u otras «sensaciones orgánicas». (Una consideración que es posible como independiente de la fe en la existencia de Dios). Se puede tener la convicción de que ningún sentimiento es realmente posible sin tales sensaciones y de que no existe ningún ser que los vivencie en su pureza; sin embargo, son concebibles en su pureza, y aquellos síntomas concomitantes son vivenciados precisamente como tales y no como sentimientos ni como componentes de sentimiento. Lo mismo se puede mostrar también en los casos de causalidad psíquica pura. «Se me bloquea el entendimiento» del susto, es decir, pruebo un efecto paralizador sobre mis actos de pensamiento; o estoy «enloquecido» de alegría, no sé lo que hago, ejecuto acciones sin finalidad alguna. Un espíritu puro también se puede asustar, pero su entendimiento no se bloquea. Siente alegría y pena en toda su profundidad, pero ellas no ejecutan ningún efecto.

Puedo llevar más allá estas consideraciones. «Observándome» a mí mismo [56] también descubro relaciones causales entre mis vivencias y las capacidades y propiedades del alma que se manifiestan en ellas. Las capacidades pueden ser perfeccionadas y agudizadas mediante su acción, pero también desgastadas y enromadas. Así, mi «don de observación» crece si trabajo en las ciencias naturales, mi «capacidad de distinción», vg., para colores, si me ocupo de clasificar hilos de finos matices graduados, mi «capacidad de disfrute» si oriento mi vida a los placeres: cada capacidad puede ser aumentada mediante «training». Por otra parte hay un cierto grado de «acostumbramiento» donde se pasa al efecto contrario: un «objeto de placer» que me es ofrecido una y otra vez deviene para mí «demasiado», finalmente provoca hastío y náuseas y cosas por el estilo. En todos estos casos se da fenomenalmente un actuar de lo psíquico sobre lo psíquico. Pero la cuestión es qué tipo de «actuar» se da aquí y si queda una posibilidad de llegar desde este fenómeno de la causalidad al exacto concepto de causalidad de la física y a la legalidad causal en general. Sobre este concepto se construye la física exacta, mientras que la descriptiva sólo tiene que ver con el concepto causal fenomenal. Sin embargo, el concepto causal exacto y la certeza causal sin lagunas es también supuesto de una psicología genético-causal tal

como se la pretende adhiriéndose al prototipo de la moderna ciencia física. En nuestro contexto debemos contentarnos con aludir a estos problemas sin poder acercarnos a su solución[71].

d) *El fenómeno de la expresión*

La consideración del efecto causal de los sentimientos nos ha conducido más lejos de lo que preveíamos. Con todo, no hemos agotado todavía lo que el estudio de los sentimientos nos enseña. Junto a los síntomas concomitantes de los sentimientos de los que nos hemos ocupado aparece la expresión de los sentimientos como un nuevo fenómeno. Yo me ruborizo de vergüenza, aprieto colérico el puño, frunzo el ceño enfadado, [57] gimo de dolor, exulto de alegría. La relación entre sentimiento y expresión es completamente distinta a la que hay entre sentimiento y síntoma físico concomitante. Ahora no advierto un provenir causal de las vivencias físicas desde las psíquicas, ni mucho menos una mera simultaneidad de ambas, sino que siento, en tanto que experimento sentimiento, cómo él termina en una expresión o la libera desde sí[72].

Según su esencia pura, el sentimiento es algo no cerrado en sí, está en cierto modo cargado con una energía que debe llegar a descargar. Esta descarga es posible de diversas maneras. Un tipo de descarga nos resulta bien conocido: los sentimientos liberan desde sí o –como se dice– motivan actos de voluntad y acciones. Exactamente la misma relación hay entre sentimiento y fenómeno expresivo. El mismo sentimiento que motiva un acto de voluntad puede también motivar un fenómeno expresivo. Y el sentimiento prescribe según su sentido cuál expresión y qué acto de voluntad puede motivar[73]: por

71* Más sobre la causalidad, cf. *infra* p. 153.

72* Para evitar malentendidos acentúo que tomo «expresión» en el sentido usado arriba, y expresión verbal por algo fundamentalmente diferente. No puedo indicar la distinción en este lugar, pero desde ahora quisiera llamar la atención al respecto para tornar inocuo el equívoco.

73* No necesitamos entrar aquí en la cuestión de si los movimientos de expresión son de por sí acciones (originalmente conformes a un fin, como quiere Darwin, o involuntarias y no conformes a un fin, como pretende Klages) (*Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung* [El movimiento de expresión y su uso diagnóstico], p. 293). En cualquier caso, también Klages acentúa la estrecha afinidad entre fenómeno de expresión y acción. Según él, todo actuar y obrar espontáneos proceden del vivenciar con la misma facilidad y espontaneidad que el movimiento de expresión, y esta forma instintiva del actuar es para él la original, que

esencia tiene que motivar siempre algo, debe llegar siempre a la «expresión»; sólo que son posibles diversas formas de expresión.

No anda lejos la objeción de que, muy a menudo en la vida, aparecen sentimientos sin que [58] motiven un acto de voluntad o una expresión corporal. Como ya se sabe, nosotros, «personas civilizadas», tenemos que «dominarnos», reprimir la expresión corporal de nuestros sentimientos; estamos asimismo limitados en nuestras acciones y con ello, a la vez, en nuestros actos de voluntad. Pero entonces queda todavía la escapatoria de «desahogarse» con un deseo. El empleado que no puede mostrar a su jefe mediante una mirada de desprecio que lo tiene por un canalla o un asno, ni puede tomar la resolución de quitárselo de en medio, puede en cambio desear en secreto que se lo lleve el diablo. O se pueden realizar en la fantasía las acciones para las que uno está impedido en la realidad. La ambición de gloria del criado en estrecheces, que no se puede satisfacer realmente, goza de vida mientras en la imaginación libra combates y realiza el milagro de la intrepidez. La creación de otro mundo en el que puedo hacer lo que aquí me está negado representa ya una forma de expresión. Así, en el desierto el sediento ve ante sí –como narra Gebsattel[74]– oasis con manantiales borboteantes o lagos que lo refrescan. La alegría que nos invade no se queda en la devoción contemplativa del objeto que satisface, sino que se exterioriza, entre otras cosas, en que nos rodeamos por completo de lo satisfactorio buscándolo en nuestro ambiente real o allegándolo mediante presentificación que recuerda o que imagina libremente, prescindiendo de todo lo demás que no le es apropiado, hasta que nuestra disposición de ánimo armoniza perfectamente con nuestro ambiente. Este tipo peculiar de expresión precisaría una clarificación amplia; no es suficiente comprobar –como sucede la mayoría de las veces desde el lado psicológico– que los sentimientos influyen en la «reproducción de las representaciones» y con qué frecuencia sucede esto.

---

sólo poco a poco es desplazada por la acción de la voluntad (p. 336). Darwin, en su famoso tratado *Über den Ausdruck der Gemütsbewegungen* [Sobre la expresión de las emociones], ofrece una descripción, basada en fina observación, de los fenómenos corpóreos que corresponden a ciertos afectos, e intenta poner de relieve el mecanismo psicofísico por el que estos procesos corpóreos se realizan. Ni considera la diferencia descriptiva entre expresión y síntoma concomitante, ni se plantea seriamente la cuestión de qué convierte a aquellos procesos en *expresión* de los afectos que ellos provocan.

74* *Op. cit.*, pp. 57 s. [La obra aludida de Gebsattel estaba citada en la desaparecida Parte I].

Pero todavía queda otra posibilidad de la expresión, o del sucedáneo de una expresión, y es aquella a la que recurre el hombre «controlado», el que aparenta un semblante comedido por consideraciones sociales, o éticas, o estéticas: el sentimiento puede liberar desde sí un acto de la reflexión que lo convierte a él mismo en objeto. La vivencia «termina» en este acto de la reflexión [59] como en un acto de voluntad o expresión corporal. Se suele decir que la reflexión debilita el sentimiento y que el hombre reflexivo no es capaz de ningún sentimiento intenso. Esta secuencia es enteramente infundada. En la expresión «pasional» de sentimiento «termina» el sentimiento igual que en la reflexión «fría»; el modo de expresión no dice nada sobre la intensidad del sentimiento expresado. El resultado de nuestra consideración hasta ahora es que el sentimiento pide, según su esencia, una expresión, y los distintos tipos de expresión son distintas posibilidades esenciales[75*].

Entre sentimiento y expresión hay una conexión esencial y de sentido, no una conexión causal. Y, como las otras formas posibles, también la expresión corporal está vivenciada como procedente del sentimiento y conforme a su sentido, y por medio de él está determinada. Pero entonces no sólo siento cómo afluye el sentimiento a la expresión y se «descarga» en ella, sino que a la vez tengo dada esta expresión en una percepción corporal. La sonrisa en la que mi alegría se exterioriza según la vivencia me está dada, a la vez, como una distorsión de mis labios. Al vivir en la alegría también está vivenciada su expresión según el modo de la actualidad; la percepción corporal simultánea se realiza según el modo de la inactualidad, no soy –como se suele decir– consciente de ella. Si luego dirijo mi atención al cambio percibido de mi cuerpo vivo, me aparece como efectuado por el sentimiento. Junto a la unidad de sentido vivenciada se constituye, pues, una conexión causal entre sentimiento y expresión. La expresión se vale de la causalidad psicofísica para realizarse en un individuo psicofísico. En la percepción corporal se desmonta la unidad vivenciada de vivencia y expresión, la expresión es separada como un fenómeno relativamente autónomo. Con ello se hace, a la vez, producible por sí. Puedo producir una deformación de la boca que es similar «por confusión» a la sonrisa, pero que desde luego no es ninguna

75* J. Cohn utiliza el término «expresión» en un sentido diferente y más amplio (*Ästhetik* [Estética], p. 56), a saber, para todo lo «externo» en lo que notamos una vida interna. Pero aquí falta lo que tenemos por específico de la expresión: su estar motivada.

sonrisa. Incluso independientemente [60] de la voluntad, fenómenos de expresión distintos se muestran como fenómenos de percepción iguales. Enrojezco de cólera, de vergüenza y de esfuerzo; en todos los casos tengo la misma percepción de que «me sube la sangre a la cara». Pero una vez vivencio dicho proceso como expresión de la cólera, otra como expresión de la vergüenza y otra de ningún modo como expresión, sino como consecuencia causal del esfuerzo.

Hemos dicho que haría falta una mirada atenta para hacer de la expresión percibida corporalmente objeto intencional en sentido riguroso. También la expresión sentida, si bien vivenciada según el modo de la actualidad, requiere todavía una mirada especial para convertirse en objeto aprehendido, una mirada que no es tránsito de la inactualidad a la actualidad. Esta es una particularidad de todos los actos no-teoréticos y de sus correlatos[76]. Que yo pueda objetivar los fenómenos de expresión vivenciados y aprehenderlos como *expresión* es una condición de posibilidad más para producirlos arbitrariamente. Aun así, la modificación corporal que se parece a una expresión no se da como ella misma. El fruncir el ceño por enfado y el fruncir el ceño para simular enfado son claramente diferenciables en sí, incluso cuando paso de la percepción corporal a la percepción externa. En tanto que los fenómenos de expresión aparecen como afluencia de los sentimientos son, a la vez, expresión de las propiedades anímicas que en ellos se manifiestan: la mirada rabiosa, por ejemplo, delata un temperamento fuerte. Una consideración de las vivencias de la voluntad debe cerrar esta investigación.

e) *Voluntad y cuerpo vivo*

También las vivencias de la voluntad tienen un alto significado para la constitución de la unidad psicofísica. Por un lado, en virtud de los síntomas físicos concomitantes (sensaciones de tensión y otras por el estilo) que no consideramos más en detalle porque ya son conocidos a partir los sentimientos. Los demás fenómenos corporales de expresión que se toman en consideración no me parecen ser expresión del acto de voluntad mismo, sino de los componentes de sentimiento contenidos en la compleja vivencia de voluntad. [61] Estoy sentado ahí en silencio ponderando, una frente a otra, dos posibilidades prácticas; ahora he realizado la elección, he tomado la resolución,

76* Cf. las *Ideen* [Ideas] de Husserl, p. 66.

levanto la cabeza enérgicamente y me pongo en pie de un salto. Estos movimientos son una expresión del sentimiento resultante de la resolución, de la actividad, de la inquietud que me embarga, y no de la resolución de la voluntad. La voluntad misma no tiene una expresión en este sentido. Pero, como el sentimiento, tampoco la voluntad está cerrada en sí, sino que requiere una repercusión. Así como el sentimiento libera desde sí o motiva el acto de voluntad (u otra posible «expresión» en un sentido amplio), así se exterioriza la voluntad en la acción. Obrar es siempre producción de algo no presente. Al «¡fiat!» de la resolución de la voluntad corresponde el «fieri» de lo querido y el «facere» del sujeto de la voluntad en la acción. Esta acción puede ser física: me determino a subir una montaña y llevo a cabo la resolución; la acción aparece como completamente provocada por la voluntad y como cumplimiento del querer, pero es querida la acción como totalidad, no cada paso. Lo que quiero es subir la montaña. Lo que sea «necesario» para ello se resuelve, en cierto modo, «por sí mismo».

La voluntad se sirve del mecanismo psicofísico para ejercerse, para realizar lo querido, como el sentimiento lo utiliza para realizar su expresión. Sin embargo, al mismo tiempo está vivenciado el dominio sobre el mecanismo, al menos sobre el «encendido de la máquina». Este dominio es vivenciado quizá paso a paso si a la sazón se trata de la superación de una tendencia contraria. Si me canso a medio camino, el cansancio deviene fuente de una tendencia contra el movimiento, ésta se adueña de mis pies y ellos deniegan el servicio a mi voluntad. Querer y tender actúan en contra y luchan por el señorío sobre el organismo. Si la voluntad se hace dueña, entonces tal vez es querido cada paso singular y la ejecución del movimiento es vivenciada en la superación del efecto contrario. Lo mismo sucede en el terreno puramente psíquico. Me determino a hacer un examen final y dispongo la preparación necesaria como obvia. O bien desfallecen mis fuerzas ante el fin y cada actividad [62] de pensamiento requerible debe ser entonces llamada a la vida por un acto de voluntad mediante superación de una fuerte tendencia contraria. Así, la voluntad reina sobre el alma y sobre el cuerpo vivo, aun cuando no absolutamente ni sin experimentar denegación de la obediencia. Un límite le está puesto por el mundo de objetos que se abre en el vivenciar; el volverse hacia el objeto (dado en la percepción, en el sentimiento o como quiera que esté presente) está en el dominio del querer, pero no la aprehensión de un objeto no existente. Esto no quiere decir que el mundo de objetos mismo esté sustraído al dominio de mi voluntad. Yo puedo producir una modificación en el mundo de

objetos, pero no puedo producir voluntariamente su percepción si él mismo no existe. La voluntad sufre una limitación más por el poder de tendencias que se contrarrestan y que en parte están corporalmente ligadas (cuando tienen por fuente sentimientos sensibles) y en parte no.

¿Es este actuar del querer y del tender sobre el alma y el cuerpo vivo causalidad psicofísica o tenemos aquí la muy discutida causalidad desde la libertad, la ruptura de la cadena causal «sin lagunas»? Acción es siempre creación de algo que no es. Este proceso se puede realizar en sucesión causal, pero la introducción del proceso, la intervención propia de la voluntad, no es vivenciada como un actuar causal, sino de una especie propia. Con ello no está dicho que la voluntad no tenga nada que ver con la causalidad. En tanto que sentimos cómo un cansancio de origen corporal impide que surja un acto de voluntad, lo consideramos como condicionado causalmente. En tanto que sentimos cómo una voluntad victoriosa supera el cansancio e incluso lo hace desaparecer, la encontramos como eficazmente causal. En tanto que ella lleva a cabo todas sus obras por medio de un instrumento causalmente regulado, también está su ejecución trabada a condiciones causales. Pero lo propiamente creativo del acto de voluntad no es ningún actuar causal; todas aquellas relaciones causales son extraesenciales a la voluntad, ésta se deshace de ellas tan pronto como deja de ser voluntad de un individuo psicofísico y, sin embargo, sigue siendo voluntad. También la tendencia muestra semejante estructura, y tampoco el nacer de una acción a partir de una tendencia aparece como sucesión causal. La diferencia estriba en que en la tendencia viene comprometido el yo en la acción, encaminado hacia ella, de manera no libre, [63] y en que ninguna fuerza creativa goza allí de vida. Todo acto creativo en sentido propio es acción de la voluntad[76a]. Es común a ambos, al querer y al tender, la capacidad de valerse de la causalidad psicofísica; sin embargo, sólo del yo volente se puede decir que es señor del cuerpo vivo.

§ 5. Transición al individuo ajeno

A grandes rasgos nos hemos dado cuenta de lo que, como mínimo, hay que entender por un yo individual o individuo: un objeto unitario en el que la unidad de conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayuntan inseparablemente, por lo que cada uno de ellos adquiere un

76a Véase p. 941.

nuevo carácter; el cuerpo aparece como cuerpo vivo; la conciencia, como alma del individuo unitario. La unidad se atestigua en que ciertos procesos se dan como pertenecientes al alma y al cuerpo vivo a la vez (sensaciones, sentimientos comunes); además, en el enlace causal de procesos físicos y psíquicos y de la relación causal mediada por ellos entre el alma y el mundo externo real. El individuo psicofísico como totalidad es un miembro en el entramado de la naturaleza.

El cuerpo vivo está caracterizado frente al cuerpo físico por el hecho de que es portador de campos de sensación, se encuentra en el punto cero de la orientación del mundo espacial, es capaz de movimiento libre y está constituido con órganos móviles, es campo de expresión de las vivencias del yo que le pertenece e instrumento de su voluntad[77]. Hemos obtenido todas estas características a partir de la consideración del individuo propio. Ahora hay que mostrar cómo se constituye para nosotros el ajeno.

[64] a) *Los campos de sensación del cuerpo vivo ajeno*

Comenzamos con la consideración de lo que permite comprender el cuerpo vivo ajeno como cuerpo vivo, lo que lo distingue frente a otros cuerpos físicos. Ante todo, pues, ¿cómo nos están dados los campos de sensación? De los propios tenemos –como vimos– un darse originario en la «percepción corporal»[78]. Además los tenemos «codados» en la percepción externa de nuestro cuerpo físico de aquella manera completamente peculiar en la que lo no percibido mismo puede existir junto con lo percibido. Y de la misma manera existen los campos de sensación del otro para mí, el cuerpo vivo ajeno es «visto» como cuerpo vivo. Hemos tratado este tipo de presentación, que vamos a llamar «cooriginariedad», al ocuparnos de la percepción de la cosa[79]. Con el lado visto de una cosa espacial están dados los lados ocultos y lo interno; dicho brevemente: está «vista» toda la cosa. Pero (como ya dijimos también) aquel darse de un lado implica tendencias

77* Puede parecer llamativo que no hemos recurrido en absoluto al concepto que suele figurar en primer lugar en las definiciones ordinarias del individuo y del organismo: el concepto de *fin*. No lo he hecho para no cargar más todavía la descripción con la discusión del concepto de fin, pero también por razones objetivas: no creo que se pueda hablar de una subordinación *inmediatamente vivenciada* del acontecer psicofísico a un fin unitario. Pero entonces tampoco se toma en consideración el concepto de fin para la aprehensión empática de un individuo ajeno.

78* *Vid. supra* pp. 122-123.

79* Cf. Parte II de este trabajo, p. 83.

a proseguir hacia nuevos modos de darse y, en tanto que las secundamos, los lados antes apartados son percibidos en sentido riguroso, lo que antes era cooriginario es dado originariamente. Semejante cumplimiento de lo pretendido y anticipado es también posible por «covisión» de los campos de sensación propios, sólo que no en percepción externa progresiva, sino en el paso de la percepción externa a la percepción corporal. También la covisión de los campos de sensación ajenos implica tendencias, pero su cumplimiento originario está en principio excluido aquí; ni en percepción progresiva externa, ni en el paso a la percepción corporal, puedo traérmelas a dato originario. El único cumplimiento que es aquí posible es la presentificación empatizante. Todavía puedo traerme a dato aquellos campos de sensación de una manera distinta al modo de la representación vacía, de la cooriginariedad; puedo hacerlos intuitivos para mí, mas no precisamente con el carácter de la percepción, sino sólo presentificando, tal como hemos expuesto en la descripción de los actos de empatía. [65] El carácter del «ahí mismo» lo deben al cuerpo físico dado aquí y ahora con el que ellos vienen dados. Esto es todavía más claro cuando en vez de los campos de sensación consideramos las sensaciones actuales mismas. La mano que descansa sobre la mesa no está ahí como el libro a su vera, ella «presiona» contra la mesa (y, por cierto, más o menos fuerte), descansa distendida o estirada, y yo «veo» esa sensación de presión o de tensión según el modo de la cooriginariedad; en tanto sigo las tendencias de cumplimiento que hay en este «coaprehender», se desplaza mi mano (no realmente, sino «en cierto modo») al lugar de la ajena, entra en ella, adopta su posición y su postura y siente entonces sus sensaciones. No originariamente y no como propias, sino «con», exactamente en el modo de la empatía, cuya esencia hemos acotado antes frente al vivenciar propio y a todo otro tipo de presentificación. Durante este transferirse dentro de lo otro, la mano ajena está permanentemente percibida como miembro del cuerpo físico ajeno, la propia está dada como miembro del cuerpo vivo propio. Así que las sensaciones empatizadas, en contraste con las propias, se destacan permanentemente como ajenas (incluso si no estoy dirigido a este contraste en el modo de la atención).

b) *Las condiciones de la posibilidad de la empatía de sensación*

La posibilidad de la empatía de sensación (con precisión debería decirse «endosensación») está garantizada por la comprensión del cuerpo vivo propio como cuerpo físico, y del cuerpo físico propio

como cuerpo vivo, en virtud de la fusión de percepción externa y percepción corporal[80]; también por el posible cambio de lugar de este cuerpo físico en el espacio; por la posibilidad, en fin, de modificar su condición real en la fantasía permaneciendo firme su tipo.

Si la magnitud de mi mano (longitud, anchura, proporción, etc.) me estuviera dada como constante inmutable, [66] entonces tendría que fracasar el intento de empatía con toda mano de otra condición por la oposición de ambas; pero de hecho también resulta muy bien la empatía con manos de varones y de niños que son muy diferentes de la mía. Mi cuerpo físico y sus miembros no están precisamente dados como tipo fijo, sino como realización fortuita de un tipo variable dentro de límites fijos. Este tipo, por otra parte, ha de permanecer conservado. Sólo con cuerpos físicos de este tipo puedo empatizar, sólo a ellos puedo considerar como cuerpos vivos.

Con ello no está dada todavía una delimitación clara. Hay tipos de distinto grado de generalidad, y a ellos corresponden distintos grados de posibilidad de empatía. El *typos* «cuerpo humano» no delimita el dominio de mis objetos de empatía, dicho con más exactitud, de lo que me puede estar dado como cuerpo vivo, pero delimita bien un dominio dentro del cual es posible un grado completamente determinado de cumplimiento empatizante. En el caso de la empatía con la mano ajena existe la posibilidad de un cumplimiento, aun cuando no «adecuado», sí amplio sin embargo: lo que yo siento como no-originario se puede corresponder punto por punto con el sentir originario del otro. Si en comparación con ello considero la pata de un perro, entonces tampoco tengo una cosa meramente física, sino un miembro sentiente de un cuerpo vivo. Y también aquí es posible todavía un cierto transferirse dentro de otro, vg., la endosensación de un dolor cuando el animal es herido, pero otras cosas –acaso ciertas conductas y movimientos– sólo nos están dadas como representaciones vacías, sin la posibilidad de un cumplimiento. Y cuanto más nos alejamos del *typos* «hombre», más disminuye el número de posibilidades de cumplimiento.

En la comprensión de los cuerpos vivos ajenos como del mismo tipo que el perteneciente a mí se nos ofrece un buen sentido del discurso sobre el «analogizar» que se da en la aprehensión de otro. Este

---

80* Tal vez es posible llegar a una explicación genética de la empatía desde el fenómeno de la fusión. Sólo que hay que remitirse al vivenciar propio y no hablar sin más de fusión entre lo ajeno externo y el vivenciar propio. Cf. Parte II, p. 105..

analogizar tiene en verdad poco que ver con «inferencias por analogía»[80a]. También la «asociación por semejanza» que Volkelt[81], entre otros, destaca como importante para la empatía, se presenta como aprehensión de un caso aislado de tipo conocido. Para comprender un movimiento (vg., un ademán de orgullo) tengo que «trabarlo» primero con [67] otros movimientos similares que me resultan conocidos. Según nuestra concepción, esto significa que tengo que encontrar en él un tipo conocido[82]. Aquí hay temas para grandes investigaciones. Nos tenemos que contentar con lo dicho como alusión a las «trascendentales» cuestiones que se suscitan sin poder aventurarnos en una discusión más detallada.

c) *El resultado de la empatía de sensación y su manquedad en la bibliografía existente sobre la empatía*

Al final del proceso de la empatía hay en nuestro caso, así como de ordinario, una nueva objetivación en virtud de la cual encontramos frente a nosotros la «mano sentiente» como al principio (ella está efectivamente presente todo el tiempo, a diferencia del progresar en percepción externa, sólo que no en el modo de la atención), pero ahora con una nueva dignidad, porque lo representado como vacío ha encontrado su henchimiento. Con la constitución del estrato de sensación del cuerpo físico ajeno (que ahora ya no podemos permitirnos denominar «cuerpo físico» en sentido estricto), está ya dado, gracias a la pertenencia esencial de las sensaciones al yo, un yo ajeno, aun cuando no necesariamente «despierto», que puede llegar a ser consciente de sí mismo. Este estrato fundamental de la constitución siempre ha sido dejado de lado, como ya observábamos, hasta ahora. Volkelt trata repetidas veces la «endosensación», pero la caracteriza lacónicamente como reproducción de sensaciones, sin investigar su esencia propia, y no tiene en cuenta su significado para la constitución del individuo, sino que la considera sólo como un medio auxiliar para la realización de lo único que designa como empatía, la empatía

---

80a Véase p. 941.

81* *System der Ästhetik* [Sistema de la estética], I, pp. 241 ss.

82* Como se mencionó en anterior ocasión, Fechner se ha ocupado (*Zur Seelenfrage* [Sobre la cuestión del alma], pp. 49 s., 63) de resaltar el typos general que constituye el fundamento de todos los supuestos de animación (en él no podemos hablar de empatía). Aquí no se puede seguir el examen de las determinaciones particulares que él da. Si se me permite, tampoco voy a decidir aquí si él incluye el reino vegetal en este *typos*.

de sentimientos y especialmente de estados de ánimo. Él no quiere designar a la endosensación como empatía porque la empatía sería «algo francamente [68] mezquino y mísero» si tuviera que detenerse en las sensaciones.

De ninguna manera la vamos a reducir nosotros a esto; por otra parte, en modo alguno podemos apreciar tan escasamente las sensaciones después de las indicaciones precedentes; y finalmente, ningún móvil sentimental debe motivarnos para separar lo que esencialmente se copertenece. La aprehensión de vivencias ajenas –sean sensaciones, sentimientos o lo que sea– es una modificación de conciencia unitaria, típica (aunque diferenciada de varias maneras) y requiere un nombre unitario; para ella hemos elegido el término «empatía», ya usual para una parte de los fenómenos pertenecientes a ella; si se lo quiere mantener para el terreno más restringido se debería acuñar una nueva expresión para el más amplio.

Lipps enfrenta alguna vez las sensaciones a los sentimientos cuando dice que en el hombre que tiene frío no veo la sensación-frío, sino el malestar que él siente. Que este malestar sea despertado por sensaciones es sólo el resultado de la reflexión. Entendemos muy bien cómo Lipps llega a esta afirmación: es la consecuencia de su enfoque unilateral del «símbolo», del fenómeno de la «expresión». Para él sólo son visibles, intuitivamente dadas, las vivencias expresadas mediante un semblante, un gesto u otras semejantes. Y las sensaciones no están de hecho expresadas. Pero que por eso no nos deban estar dadas directamente en absoluto, sino como soporte fundante de estados del sentimiento, es desde luego una afirmación fuerte. Quien no ve en la «carne de gallina» de otro o en su nariz azulada que tiene frío, sino que primero tiene que poner en marcha la reflexión de que el malestar que él siente bien puede ser una «tiritera», ese tal debe sufrir de notables anomalías de comprensión. Por lo demás, este malestar de tiritera no necesita constituirse en absoluto sobre sensaciones de frío, sino que también puede aparecer, por ejemplo, como síntoma psíquico concomitante de un estado de excitación. Por otra parte, puedo muy bien «tener frío sin pasar frío», es decir, tener sensaciones de frío sin sentirme en modo alguno incómodo. Estaría, pues, mal planteado nuestro conocimiento de las sensaciones ajenas si sólo pudiéramos llegar a ellas por el rodeo sobre los estados de sentimiento constituidos sobre ellas.

[69] d) *El cuerpo vivo ajeno como centro de orientación del mundo espacial*

Llegamos al segundo *constituens* del cuerpo vivo, a su posición en el punto cero de la orientación. Esto no es separable del darse del mundo externo espacial. El cuerpo del otro individuo, como mero cuerpo físico, es una cosa espacial como otras y está dado en un lugar determinado del espacio, a una determinada distancia de mí, centro de la orientación espacial, y en determinadas relaciones espaciales con el mundo espacial restante. Entonces, en la medida en que comprendiéndolo como cuerpo vivo sensible me transfiero a él empatizando, obtengo una nueva imagen[83] del mundo espacial y un nuevo punto cero de la orientación. No es que traslade mi punto cero hasta allí, pues yo conservo mi punto cero «originario» y mi orientación «originaria», mientras que empatizando obtengo los demás no-originariamente. Por otra parte, lo que obtengo no es una orientación de fantasía, una imagen fantástica del mundo espacial, sino que a ello corresponde cooriginariedad como a las sensaciones empatizadas, porque el cuerpo vivo al que la orientación está referida es al mismo tiempo cuerpo físico percibido y porque ella está dada como originaria para el otro yo, aunque no-originaria para mí.

Con la orientación hemos avanzado un enorme tramo en la constitución del individuo ajeno, pues con ella está empatizada, para el yo que pertenece al cuerpo vivo que siente, la plena totalidad de las percepciones externas conforme a cuya esencia se constituye el mundo espacial. De un sujeto que tiene sensaciones se ha llegado a uno que ejecuta actos[83a]. Y con ello obtienen aplicación todas las determinaciones que resultan de la consideración esencial inmanente de la conciencia de percepción[84]. Por tanto, también son válidos para ello los asertos sobre las diferentes modalidades de ejecución esencialmente posibles de los actos, sobre la actualidad e inactualidad de los actos de percepción y de lo percibido. El yo que percibe externamente [70] puede, en principio, percibir según el modo del «cogito», esto es, según el modo del específico «estar dirigido» a un objeto, y con ello está dada al mismo tiempo la posibilidad de la reflexión sobre el acto ejecutado. Naturalmente que con la empatía propia de una conciencia

83* La designación «imagen» da una mala imagen de la comprensión del mundo espacial, pues nosotros no tenemos ninguna imagen que nos lo represente, sino él mismo visto por un lado.

83a Véase p. 941.

84* Cf. los análisis en las *Ideen* [Ideas] de Husserl, pp. 48 s, 60 ss.

que percibe no está señalada todavía cuál es la forma respectiva de ejecución, sino que para ello hacen falta puntos de referencia especiales caso por caso. Pero están fijadas a priori las posibilidades esenciales que hay en los casos concretos[84a].

e) *La imagen ajena del mundo como modificación de la propia*

La imagen del mundo que yo empatizo como del otro no sólo es una modificación de la mía a causa de la distinta orientación, sino que varía según se conciba la condición de su cuerpo vivo. Para un hombre sin ojos está descartado el darse óptico completo del mundo. Hay, efectivamente, una imagen del mundo que corresponde a su orientación, pero si la atribuyo a él sucumbo a un burdo engaño de empatía. El mundo se constituye para él sólo a través de los restantes sentidos, y quizá me resultará realmente imposible, debido a mis hábitos fácticos de intuición y pensamiento ejercidos a lo largo de la vida, procurarme el cumplimiento empatizante con su mundo dado en representaciones vacías. Pero me están dadas estas representaciones vacías y la falta de cumplimiento intuitivo. Esto valdrá todavía en mayor medida para la empatía del disminuido sensorial hacia el provisto de todos los sentidos. Aquí se muestra la posibilidad del enriquecimiento de la propia imagen del mundo a través de la de otros, la relevancia de la empatía para la experiencia del mundo externo real. Esta relevancia aún se torna notable desde otro respecto.

f) *Empatía como condición de la posibilidad de la constitución del individuo propio*

A partir del punto cero de la orientación obtenido en la empatía tengo que considerar mi propio punto cero como un punto del espacio [71] entre muchos, no ya como punto cero. Y a la vez, con ello –y sólo por ello– aprendo a ver mi cuerpo vivo a la manera de un cuerpo físico como los demás, mientras que en experiencia originaria me está dado sólo como cuerpo vivo y por lo demás –en la percepción externa– como un cuerpo físico imperfecto diferente de todos los otros[85]. En «empatía reiterada»[86] comprendo de nuevo aquel cuerpo físico como cuerpo vivo, y sólo así me estoy dado a mí mismo en sen-

84ª Véase p. 941.
85* *Vid. supra* pp. 121-122.
86* *Vid.* Parte II, pp. 95-96.

tido pleno como individuo psicofísico para el que es constitutivo el estar fundado en un cuerpo físico. Esta empatía reiterada es a la vez la condición de posibilidad de aquel darse de mí mismo a modo de imagen especular en el recuerdo y la fantasía con el que ya topamos más veces[87] (presumiblemente, también de la comprensión misma de la imagen especular, sobre lo cual no vamos a entrar más en detalle). En tanto que sólo me está dado un punto cero y mi cuerpo físico en este punto cero, existe ciertamente la posibilidad del desplazamiento de mi punto cero junto con mi cuerpo físico, y también la posibilidad de un desplazamiento en la fantasía que discrepa entonces del punto cero real y de la orientación que le pertenece (y esta posibilidad es, como vimos, condición de posibilidad de la empatía); pero no la posibilidad de una mirada libre sobre mí como sobre otro cuerpo físico. Cuando yo me diviso en la copa de un árbol en un recuerdo de infancia o, fantaseando, a la orilla del Bósforo, entonces me veo como otro, o como otro me ve. Y esto me lo posibilita la empatía. Pero su relevancia se extiende todavía más.

g) *La constitución del mundo externo real en experiencia intersubjetiva*

El mundo que veo al fantasear es, en razón de su discrepancia con mi orientación originaria, un mundo que no existe (sin que yo, al vivir en la fantasía, necesite traerme a dato esta no-existencia); el mundo que veo empáticamente es mundo existente, tal que está puesto [72] como aquel percibido originariamente. El mundo percibido y el mundo dado según la empatía son el mismo visto diversamente. Pero no sólo el mismo visto por distintos lados, como cuando yo, al percibir originariamente, paso de un punto de vista a otro recorriendo continuadamente la variedad de apariencias de las cuales toda anterior motiva la posterior, toda subsiguiente se desprende de la precedente. Cabalmente, el pasar de mi punto de vista al del otro se cumple también de la misma manera, pero el nuevo no reemplaza al antiguo, los retengo a ambos a la vez. El mismo mundo no se representa ahora meramente así y después de otra manera, sino de las dos maneras al mismo tiempo. Y se representa distinto no sólo dependiendo del respectivo punto de vista, sino también dependiendo de la condición del observador. Con ello, la *apariencia* del mundo se muestra como

87* *Vid. supra*, pp. 86-87.

dependiente de la conciencia individual[87a], pero el *mundo* que aparece –que permanece el mismo como quiera y a quien quiera se le aparece– se muestra como independiente de la conciencia. Encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir del «mundo tal como se me aparece», siempre sería pensable que la posibilidad de su existencia independiente, que como posibilidad todavía podría darse, permaneciera indemostrada. Pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente, tal como es expuesto por Husserl[88] y de modo parecido por Royce[89].

Ahora podemos también tomar posición respecto a otros intentos de una constitución del individuo que nos encontramos en la bibliografía sobre la empatía. Ahora vemos que Lipps afirma con toda razón que el individuo propio, como la multiplicidad de los yoes, se constituye sobre la base de la percepción de cuerpos físicos ajenos en los que encontramos (por medio de la empatía) una vida consciente. [73] De hecho sólo nos consideramos como individuo, como «un yo entre muchos», cuando hemos aprendido a considerarnos por «analogía» con otro. La carencia de su teoría estriba en que se contenta con tales breves referencias, en que teniendo en una mano el cuerpo físico del individuo ajeno y en la otra sus vivencias particulares (además con la restricción a las dadas en «relación simbólica»), se detuvo sin mostrar cómo se junta lo uno con lo otro, sin mostrar la aportación de la empatía para la constitución del individuo.

También podemos confrontarnos con la concepción de Münsterberg[90] a la que antes no encontrábamos acceso adecuado alguno. Sus argumentos, antes reproducidos, vienen a parar (si le entendemos rectamente) en que nosotros tenemos separados, por una

---

87ª Véase p. 941.

88* Cf. *Ideen* [Ideas], pp. 279 y 317.

89* Cf. *Selfconsciousness, social conciousness and nature* [Autoconciencia, conciencia social y naturaleza].

[Josiah Royce (Grass Valley 1855 – 1916 Cambridge /Mass.); filósofo, profesor en la universidad de Harvard; entre sus obras podemos mencionar: *The Conception of God* [El concepto de Dios], Berkeley, 1895; *The sources of Religious Insight* [Los orígenes de la percepción religiosa], Nueva York, 1900; *Lectures on Modern Idealisme* [El idealismo moderno], New Haven, 1919; *The World and the Individual* [El mundo y el individuo], 2 t., Nueva York/Londres, 1900-1901); etc.].

90* Cf. Parte II, pp. 115-116.

parte, los actos de los otros sujetos dados en covivenciar, por otra los cuerpos físicos ajenos y el mundo espacial dado a ellos en una determinada constelación («representaciones» llama a esto Münsterberg, una concepción cuya refutación nos llevaría aquí demasiado lejos). Sólo en tanto que el contenido de las afirmaciones con las que los otros sujetos se dirigen a mí se muestra dependiente de la posición de sus cuerpos físicos en el mundo espacio-temporal, se llega a un vínculo de los sujetos y de sus actos con los cuerpos físicos. Sobre la base de nuestras sencillas demostraciones tenemos que rechazar esta sagaz teoría como construcción insostenible. Un cuerpo físico considerado meramente como tal no podría nunca ser comprendido como «principio de orden» de los otros objetos. Por otra parte, las afirmaciones de los otros sujetos sobre su mundo fenomenal tendrían que permanecer siempre incomprensibles (al menos en el sentido de un entender que se realiza por completo, a diferencia de la mera comprensión verbal vacía) si no existiera la posibilidad de la empatía, del transferirse a su orientación. Las afirmaciones pueden suplir completando allí donde la empatía falla, y entonces servir tal vez como puntos de referencia para una empatía ulterior, pero en principio no pueden reemplazarla, sino que su aportación debe suponer la de la empatía. En fin, si además fuera pensable llegar sobre la base de meras afirmaciones a la [74] representación de una agrupación del mundo espacial en torno a un cuerpo físico determinado, y practicar una coordinación del sujeto de aquellas afirmaciones con este cuerpo físico, desde luego que es del todo imprevisible cómo a partir de aquí se debería llegar al fenómeno del individuo psicofísico unitario que, por lo demás, tenemos ahora como indiscutible. Y naturalmente que es asimismo poco pensable concebir el cuerpo vivo propio como un cuerpo físico de cuya «situación» depende el «contenido de nuestras representaciones».

b) *El cuerpo vivo ajeno como portador de libre movimiento*

Hemos llegado a conocer al cuerpo vivo ajeno como portador de campos de sensación y como centro de orientación del mundo espacial, y ahora encontramos un *constituens* más en su libre movilidad.

Los movimientos de un individuo no nos están dados como movimientos meramente mecánicos. También hay efectivamente casos de este tipo, al igual que en los movimientos propios. Si con una mano agarro la otra y la levanto, el movimiento de la mano levantada me

está dado entonces como mecánico, igual que el de un cuerpo físico que yo alzo. Las sensaciones que transcurren al mismo tiempo constituyen la conciencia del cambio de lugar de una parte de mi cuerpo vivo, pero no la vivencia del «yo muevo». Por el contrario, tengo esa vivencia en la mano que se mueve y, por cierto, tanto la del movimiento propio como la de su comunicación a la otra mano. En tanto que este movimiento propio es a la vez percibido desde el exterior como movimiento mecánico y ambos son comprendidos como el mismo movimiento (como ya declaramos antes), también es «visto» como movimiento propio. La diferencia entre movimiento «vivo» y «mecánico» se entrecruza aquí con la que hay entre movimiento «propio» y «comovimiento»; no es que se reduzca una a otra, lo cual se empieza a mostrar en que cada movimiento «vivo» es también a la vez movimiento mecánico. Por otra parte, el movimiento propio no es algo así *como* movimiento propio vivo, puesto que también hay movimiento propio mecánico: si una bola que rueda da con otra en su movimiento y la «lleva consigo», [75] entonces tenemos el fenómeno del movimiento propio y del comovimiento mecánicos. Hay que preguntar entonces si también hay comovimiento vivo. Creo que esto se debe negar. Si viajo en un tren por un paraje o me dejo empujar sobre la pista de hielo sin ejecutar movimientos deslizantes, entonces me es dado el movimiento (si prescindimos de todo lo que no es comovimiento) sólo en el cambio de las apariencias del entorno espacial, y puede ser comprendido igualmente como movimiento del paisaje o como movimiento de mi cuerpo físico. De ahí las conocidas «ilusiones ópticas»: los árboles y postes de telégrafos que vuelan ante mí, el truco escénico que simula para nosotros el recorrer un camino por el movimiento de los bastidores, etc. Por tanto, el comovimiento sólo es comprensible como mecánico, no como vivo. Todo movimiento vivo parece ser, según eso, movimiento propio.

Además, aún hay que distinguir del comovimiento el movimiento «comunicado». Si una bola que rueda no se «lleva consigo» a la que está en reposo, sino que por el empuje le «otorga» un movimiento propio (acaso permaneciendo ella misma en reposo), entonces tenemos el fenómeno de un movimiento mecánico comunicado. Ahora bien, semejante movimiento comunicado puede ser no sólo percibido como mecánico, sino también vivenciado como vivo. Además, no como un «yo muevo», sino como un «ser movido». Si recibo un empujón y me caigo o soy deslizado cuesta abajo vivencio el movimiento como vivo, pero no como «activo», procedente de un «impulso», sino como «pasivo», comunicado. Las diferencias análo-

gas se encuentran tanto en los movimientos propios como en los ajenos. Si veo a alguien pasar en un carruaje, en principio su movimiento no me parece distinto al de las partes «fijas» del carruaje: es comovimiento mecánico que yo percibo –no empatizo– externamente. Por supuesto que de esto hay que distinguir enteramente su comprensión de este movimiento, que yo me presentifico al empatizar en tanto que me transfiero a su orientación. Las cosas ocurren de modo completamente distinto con el movimiento que él ejecuta cuando, por ejemplo, se pone de pie en el carruaje. Yo «veo» un movimiento del tipo de mi movimiento propio [76] y lo comprendo como movimiento propio; sigo la tendencia al cumplimiento del movimiento propio «copercibido» en tanto que lo coejecuto empatizándolo de la manera ya suficientemente conocida y, concluyendo, realizo la objetivación en la que me hace frente como movimiento del otro individuo.

Así se me da el cuerpo vivo ajeno con sus órganos como móvil. Y la libre movilidad está estrechamente trabada con los otros constituyentes del individuo. Debemos comprender ese cuerpo físico ya como cuerpo vivo para empatizar en él movimiento vivo[90a]; nunca comprenderemos el movimiento propio de un cuerpo físico como movimiento vivo (aun cuando acaso nos hacemos evidente su diferencia de un movimiento comunicado o de un comovimiento a través de una cuasi-empatía cuando, por ejemplo, «participamos internamente» del movimiento de la bola empujada y de la que empuja). El restante carácter de la bola prohíbe atribuirle los movimientos vivos presentificados[91]. Por otra parte, la rígida inmovilidad contraviene el fenómeno del cuerpo vivo sentiente y del organismo vivo en general[92]. La idea de un ser vivo completamente inmóvil es irrealizable; estar firmemente inmóvil en un lugar significa a la vez «volverse de piedra». Ya la orientación espacial no es por completo separable del libre movimiento. Por lo pronto, con la supresión del movimiento propio estarían tan limitadas las variedades de percepción que la constitución de un mundo espacial (incluso del individual) estaría

90a Véase p. 941.

91* Puesto que cada cuerpo vivo es a la vez cuerpo físico, y cada movimiento vivo es a la vez mecánico, es posible considerar los cuerpos físicos y sus movimientos «como si» fueran cuerpos vivos, y en la bibliografía sobre la empatía estética desempeña un gran papel la empatía del movimiento en los cuerpos físicos.

92* Si las plantas tampoco tienen el libre movimiento de los sujetos animales, desde luego que a ellas les pertenece esencialmente el fenómeno del crecimiento, y en él está incluido un movimiento que no es mero movimiento mecánico. A ello se añade la torsión hacia la luz y otros movimientos que ellas ejecutan.

puesta en cuestión. Además se suprimiría la posibilidad de una transferencia al cuerpo vivo ajeno y con ello la de la realización de una empatía y la obtención de su orientación. A la estructura del individuo pertenece pues, inamisiblemente, el libre movimiento.

[77] i) *Los fenómenos vitales*

Tenemos que considerar ahora un grupo de fenómenos que están implicados de manera especial en la estructura del individuo en la medida en que se presentan como apariencia en el cuerpo vivo y también como vivencias psíquicas. Quiero denominar los fenómenos vitales específicos. Crecimiento, desarrollo y envejecimiento, salud y enfermedad, vigor y debilidad (los sentimientos comunes, como dijimos, o el modo y manera de «sentirse uno en su cuerpo vivo», como Scheler acostumbra a decir), el vivir y el morir.

Scheler ha protestado tanto contra la teoría de la empatía en general como en especial contra la «explicación» de los fenómenos vitales a través de la empatía[93]. Esto estaría completamente justificado si la empatía fuera un proceso genético y en la explicación residiera aquella tendencia a soslayar lo que hay que explicar de la que hablamos antes. Por lo demás, no veo ninguna posibilidad de desligar los fenómenos vitales de los restantes constituyentes del individuo ni de mostrar para ellos otro aprehender que el empatizante. En la consideración de los sentimientos comunes como vivenciar propio hemos visto cómo ellos «llenan» cuerpo vivo y alma y confieren a cada acto espiritual, así como a cada proceso corporal, una coloración determinada; cómo luego, de la misma manera que los campos de sensación, son «covistos» en el cuerpo vivo. Así, también «vemos» en el paso y porte, en cada movimiento de una persona, la «manera como se siente», vigor, debilidad y similares, y llevamos a cumplimiento este vivenciar ajeno coentendido en tanto que lo correalizamos empatizando. Ahora bien, vemos tal vigor y debilidad no sólo en hombres y animales, sino también en las plantas. Y también aquí tenemos la posibilidad de cumplimiento empatizante. En verdad, es una considerable modificación respecto de mi propia vida la que aquí aprehendo. El sentimiento común de una planta no aparece como coloración de sus actos, pues no hay el más mínimo indicio de una existencia de tales actos, por lo cual tampoco tengo derecho alguno a atribuir a la planta un yo «despierto» y conciencia refleja de

93* *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], p. 121.

sus sentimientos vitales. Además, faltan los constituyentes que de ordinario conocemos en los seres animales. Si la planta tiene sensaciones, esto es [78] cuando menos dudoso[94], y por eso es infundada la empatía cuando creemos infligir dolor a un árbol que talamos con el hacha. La planta tampoco es centro de orientación del mundo espacial, y tampoco es libremente móvil, aunque es capaz –en contraste con todo lo inorgánico– de movimiento vivo. Por otra parte, la falta de estos constituyentes no nos autoriza a dar otra interpretación de los existentes ni a distinguir los fenómenos vitales vegetales de los nuestros.

Si debemos mirar los fenómenos vitales como esencialmente psíquicos o sólo como fundamento esencial del existir psíquico, esto voy a dejarlo sólo planteado[95]. Apenas si se permitirá poner en discusión que a ellos corresponde, en contexto psíquico, carácter de vivencia. Quizá alguien encuentre que he escogido en el sentimiento común un ejemplo bien cómodo de la naturaleza anímica de los fenómenos vitales. Sin embargo, ésta debe poderse mostrar también en los otros. Scheler mismo nos ha remitido a la «vivencia de la vida»[96]; cuando él quiere llamar «psíquicas» sólo a las vivencias «vividas», concluidas, acabadas, esto me parece ser una definición que no está hecha desde la esencia de lo psíquico. Lo psíquico actual (lo originario, como dijimos) es deviniente, es un vivenciar. Lo devenido, vivido, acabado, recae en la corriente de lo pasado, lo dejamos detrás de nosotros en tanto que entramos en nuevo vivenciar; pierde su originariedad, pero permanece «la misma vivencia», está ahora vivo, después muerto, pero no es ahora no-psíquico –no hay de manera señalada una expresión positiva– y luego psíquico; así como la cera que se solidifica es primero líquida y luego sólida, pero desde luego que esta cera permanece como el mismo cuerpo físico. No hay un vivenciar individual no-psíquico, el alma no se puede separar de la vida (el vivenciar puro con el que tenemos que habérnoslas en la reducción es no-psíquico, tanto como deviniente cuanto como devenido). Scheler ha acentuado [79] que hay un vivenciar del ascenso y del decaer vital[97]. Un vivenciar, no un tener objetivo, no una consta-

94* Ciertos fenómenos sugieren que se les reconozca sensibilidad a la luz y, tal vez, cierta sensibilidad al tacto, aunque no quisiera tomar ninguna decisión sobre esto.

95* Entonces ellos serían pensables como seres no psíquicos, las plantas como seres vivos sin alma.

96* *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida], pp. 172 ss.

97* *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida].

tación de grados de desarrollo distinguibles. El *continuum* de la vida nos está dado de por sí como tal, no como *compositum* de líneas de enlace entre puntos sobresalientes. Y también el ascender a estos puntos nos está dado por sí; el desarrollo, no sólo sus resultados. (Ciertamente, nos solemos «hacer conscientes» de este desarrollo, es decir, lo hacemos objeto, sólo cuando percibimos su resultado; vg., de una disminución de nuestras fuerzas cuando advertimos que estamos débiles; y en la «vida psíquica superior», del ir disminuyendo una propensión cuando encontramos que ya no existe, y cosas por el estilo). Y no es una mera imagen si comparamos nuestro desarrollo con el de una planta, sino una auténtica analogía en el sentido antes definido, como aprehensión de la pertenencia al mismo tipo. No de otra cosa se trata en el «encontrarse» corporal: «sentirse enfermo» tiene poco que ver con «dolores»; uno se puede sentir completamente sano, vg., con lesiones corporales dolorosas, con una complicada fractura de brazo, etc., y muy indispuesto sin dolor alguno. Y este «encontrarse» lo veo en el otro y me lo traigo a dato transfiriéndome dentro de él al empatizar. En el cuadro de conjunto de la enfermedad, al observador atento se le revela una variedad de rasgos singulares que permanecen ocultos a la mirada fugaz. Esto es lo que tiene de ventaja la «mirada entrenada» del médico frente a la del lego. Que él, sobre la base de este cuadro, establezca su diagnóstico y crea «ver» el carcinoma en las mejillas caídas, amarillentas, la tuberculosis en las manchas héticas y el brillo innatural de los ojos, esto ya no lo debe a la empatía, sino a su saber que aquel «cuadro clínico» es provocado por la actividad de los agentes patógenos correspondientes. Pero el cuadro clínico mismo, la distinción de los múltiples tipos de enfermedad que constituye el fundamento de todo diagnóstico, se lo proporciona su don de empatía cultivado por adaptación a este grupo de fenómenos y por largo ejercicio en orden a una amplia diferenciación; don que, francamente, la mayoría de las veces [80] se queda aquí en el primer grado de la empatía y no progresa hacia la transferencia dentro del estado patológico. Y no algo distinto de la relación del médico con el paciente, cuyo bien le está confiado, es la del jardinero con las plantas, cuyo crecimiento cuida. Él las ve llenas de fuerza fresca o enfermizas, recuperándose o marchitándose. Al empatizar se procura explicación sobre cómo se encuentran, en consideración causal investiga las causas de ese encontrarse y logra medios para influir sobre él.

k) *Causalidad*[98] *en la estructura del individuo*

La posibilidad de semejante consideración causal está fundada de nuevo en la empatía. El cuerpo físico del individuo ajeno, como tal, está dado como un miembro de la naturaleza física en relaciones causales con otros objetos físicos: si se lo empuja se le confiere un movimiento; percutiéndolo y por presión se puede cambiar su forma; si se lo ilumina de diferente manera se cambia su coloración, etc. Pero con estas relaciones causales no está todo concluido. El cuerpo físico ajeno es visto, como sabemos, no como cuerpo físico, sino como cuerpo vivo; vemos que padece y ejerce otros efectos además de los físicos. Si pinchamos en una mano con un alfiler no es lo mismo que si clavamos un clavo en la pared aunque sea lo mismo como procedimiento mecánico, a saber, la perforación de una cuña. La mano siente el dolor cuando es pinchada y vemos que se requiere un prescindir artificial del mismo, tenemos que reducir primero el fenómeno, para ver lo que tiene en común con el otro. Nosotros «vemos» este efecto porque vemos la mano como sentiente, porque empatizando nos transferimos dentro de ella y comprendemos cada acción física sobre ella como «excitación» que provoca un efecto psíquico.

Además de estos efectos por causas externas aprehendemos efectos dentro del individuo mismo. Vemos, por ejemplo, a un niño revolviéndolo todo con vehemencia y luego quedarse cansado e irritable. Entonces comprendemos cansancio y malhumor [81] como efectos del movimiento. Ya hemos visto cómo vienen a dársenos los movimientos como movimientos vivos y el cansancio. También el «malhumor» lo aprehendemos empatizando (como pronto veremos). Y entonces no desarrollamos la sucesión causal como a partir de los datos obtenidos, sino que también ella es vivenciada empatizando.

Asimismo aprehendemos empatizando la causalidad interpsíquica cuando, a modo de ejemplo, inmunes al material infeccioso observamos el proceso del contagio de sentimientos entre otros individuos: cómo con ocasión de las palabras del actor «sólo se escuchan sollozos y las mujeres lloran», oímos en seguida un sollozo comprimido desde todas las esquinas y confines del patio de butacas. Al transferirnos dentro de estos sentimentales ánimos, cosentimos el llegar a conmoverse de la atmósfera descrita y obtenemos así una imagen del proceso causal que allí ocurre.

98* «Causalidad» significa aquí la relación de dependencia intuitivamente aprehendida, no la relación física exactamente determinable.

Finalmente, notamos también un efecto del individuo sobre el mundo externo en cada acción que produce un cambio de la naturaleza física, sea en la acción instintiva o en la voluntaria. Si observo la «reacción» a una excitación, por ejemplo cómo una piedra que se acerca volando es conducida fuera de su trayectoria por un movimiento «mecánico» de rechazo, veo un proceso causal en el que están implicados miembros psíquicos intermedios. Al transferirme dentro de la otra persona comprendo aquel objeto como excitación y vivencio el desenlace del movimiento en contra (tales procesos pueden pasar inadvertidos, pero es enteramente infundado caracterizarlos como «inconscientes» o «puramente fisiológicos»), y vivencio el desvío de la piedra de su trayectoria como efecto de la acción de reacción. Si veo cómo alguien procede motivado por una resolución de la voluntad, por ejemplo levanta y acarrea una pesada carga por una apuesta, empatizando aprehendo el proceder de la acción a partir del acto de voluntad que aquí aparece como *primum movens* del proceso causal, no como miembro intermedio en la serie de las causas físicas. Tenemos dado fenomenalmente el efecto de lo psíquico sobre lo físico y también de lo psíquico sobre lo psíquico sin mediación de un miembro físico intermedio (vg., en el caso de un contagio de sentimientos que no actúa por la expresión corporal, aun cuando [82] está mediado por una forma de expresión como condición de comprensión de la vivencia)[99]. Pero, sea mediado físicamente o sea puramente psíquico, aquí tenemos desde luego un actuar de la misma estructura que las relaciones causales en la naturaleza física.

Ahora bien, en Scheler encontramos (coincidiendo con Bergson[100]) el parecer de que nosotros hallamos en lo psíquico un tipo completamente nuevo de causalidad que no existe en el terreno

---

99* Sobre la cuestión de la causalidad, cf. en la precedente p. 99.

100 Henri Bergson (París 1859 - 1941 París), filósofo francés, profesor en el Collège de France y miembro de la Académie Française, fue premio Nóbel de literatura en 1927. Entre sus obras filosóficas habría que mencionar: *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia], París, 1889; *Matière et mémoire* [Materia y memoria], París, 1896; *Le rire, essai sur la signification du comique*, París, 1900; *L'evolution créatice* [La evolución creatriz], París, 1907; *L'énergie spirituelle* [La energía espiritual], París, 1919; *Les deux sources de la morale et de la religion* [Las dos fuentes de la moral y la religión], París, 1932; *La pensée et le mouvant* [El pensamiento y el moviente], París, 1934; etc. En bastantes cartas Edith habla de Bergson, en especial en relación con el trabajo doctoral de Roman Ingarden (*Intuición e intelecto en Henri Bergson*), que fue publicado en Halle en JPPF, vol. V, pp. 285-461.

físico[101]. Esta eficacia nueva debe consistir en que cada vivencia pasada puede actuar en principio sobre cada futura sin que tercie un intermediario (por tanto, también sin ser reproducida), en que igualmente es posible un efecto de un acontecimiento futuro sobre el vivenciar actual; a la larga, que la causalidad psíquica no depende de un condicionamiento de cada vivencia por la precedente, sino que en su dependencia de la totalidad del vivenciar, depende del todo de la vida individual. Si nos atenemos por lo pronto a la última formulación, entonces es enteramente aceptable que cada vivencia está condicionada por la serie total de las vivencias precedentes, pero también cada proceso físico por toda la cadena causal precedente. Una diferencia de principio consiste en que en el terreno físico tienen «iguales causas iguales efectos», mientras que en el terreno psíquico se echa de ver que la aparición de «causas iguales» está excluida por naturaleza. Mas si se atiende puramente a la relación de vivencia ocasionante y ocasionada, entonces apenas si se dejará ver un nuevo tipo de efección. Intentemos aclararnos con ejemplos sobre lo que aquí sucede[102]. Una resolución de la voluntad, una tarea a mí asignada, conduce la afluencia de mi obrar incluso mucho tiempo después de la ejecución actual, sin que ella me sea «consciente», figurada en la acción presente. ¿Significa esto que una vivencia concluida del pasado determina mi vivencia presente a partir de aquel punto? De ninguna manera. Aquel acto de la voluntad que quedó sin realizar largo tiempo no ha caído en este tiempo «en el olvido», [83] no se ha sumergido en la corriente del pasado, no ha devenido, para decirlo con Scheler, «vida vivida». Sólo ha pasado del modo de la actualidad al de la inactualidad, desde la actividad a la pasividad. Pertenece a la esencia de la conciencia que en cada momento del vivenciar, el *cogito*, el acto en el que vive el yo, está circundado por un séquito de vivencias de trasfondo, de inactualidades que ya no o todavía no son *cogito* y por eso tampoco son accesibles a la reflexión, sino que primero requieren el paso por la forma del *cogito* (que ellas pueden adoptar en todo momento) para ser aprehendidas. Si bien no actuales, desde luego que ellas son presentes, originarias y, en virtud de ello, activas. El acto de la voluntad sin realizar no está muerto, sino que

101* Cf. *Idole* [Ídolos], pp. 124 s., *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida], pp. 218 ss., *Rentenhysterie* [Histeria de la jubilación], pp. 236 s.; cf. en la precedente Parte II, pp. 113-114.

102* En lo sucesivo dejamos sin considerar si la «eficacia» aparece según la forma de causalidad o de motivación.

sigue viviendo en el trasfondo de la conciencia hasta que le llega su hora y puede realizarse. Entonces pone en marcha su efección. Por tanto, no es que un pasado actúe sobre lo presente, sino que algo está penetrando hasta el fondo el presente.

Según esto, estamos completamente de acuerdo en que ninguna reproducción del acto de voluntad pone en curso la acción; vamos incluso más allá y decimos: no sería en absoluto capaz de eso. Un acto de voluntad olvidado no puede actuar, y un acto de voluntad «reproducido» tampoco está vivo, sino presentificado y, como tal, es incapaz de provocar un obrar (así como, en una habitación a oscuras, la fantasía de una lámpara encendida no puede procurarme la iluminación necesaria para leer); debe primero ser revivido, ser vivido otra vez desde el principio para poder actuar.

No sucede otra cosa con los acontecimientos futuros que «proyectan sus sombras». Scheler aduce el ejemplo de James[103], quien bajo la influencia del desagradable curso de lógica que tenía que dictar a primera hora de la tarde se dedicaba todo el día anterior a acciones puramente superficiales sólo a fin de no encontrar tiempo para la pesada preparación, aunque desde luego sin «pensar en ello». Toda espera de un acontecimiento amenazador representa este tipo. Se dirige la atención sobre otro objeto para escapar del miedo, pero éste no desaparece, sino que se mantiene «en el trasfondo» e influye en todo nuestro [84] comportamiento; como vivencia inactual que no es un específico estar dirigido a algo, el miedo no tiene su objeto –el acontecimiento esperado– completamente presente, pero tiende constantemente a convertirse en vivencia actual, a involucrar consigo al yo; siempre queda en el yo una oposición a entregarse a ese cogito, se refugia en otras vivencias actuales que ciertamente son entorpecidas en su puro transcurso por aquella vivencia de trasfondo. También aquí, por tanto, es activo no lo que es futuro, sino lo que es presente.

Y por lo que toca, finalmente, a la efectividad del todo de la vida sobre cada momento de la existencia tenemos que decir: todo lo que se vive dentro del presente puede ser efectivo, es indiferente a qué distancia del «ahora» se encuentra el punto de partida de la vivencia que actúa. También las tempranas vivencias de la infancia pueden perdurar dentro de mi presente, aunque empujadas hacia el trasfondo

103* *Psychologie* [Psicología], p. 224.

por la abundancia de acontecimientos más tardíos. Esto se ve claramente en las actitudes hacia otras personas. No «olvido» a mis amigos cuando no pienso en ellos, pues ellos pertenecen al inadvertido horizonte de presente de mi mundo, y mi amor por ellos vive incluso cuando yo no vivo en él e influye en mi sentir y obrar actuales. Puedo, por amor a una persona, omitir acciones que le desagradarían sin «ser consciente» de ello. Así, el rencor que me fue inculcado en mi infancia contra una persona puede pesar como una presión sobre mi vida posterior, aunque esté empujado completamente hacia el trasfondo y yo ya no piense en absoluto en aquella persona. Éste puede entonces, si yo me la encuentro otra vez, convertirse en actualidad y descargarse en una acción, o ser llevado a claridad refleja y con ello ser hecho ineficaz.

En cambio, lo que pertenece a mi pasado, lo que es temporal o está olvidado para siempre y sólo puede venir a dárseme con el carácter de la presentificación (mediante reminiscencia o relato de otros) no ejerce ningún efecto sobre mí. Un amor recordado no es un sentir originario y no puede ejercer ninguna influencia sobre mí; cuando hago algo a alguien por amor, por beneficio de una inclinación pasada, el querer se constituye sobre una toma de posición positiva hacia esta inclinación pasada, no sobre [85] el sentir presentificado.

Todo lo dicho muestra que los casos aducidos por Scheler no ponen en evidencia ninguna diferencia en la estructura fenomenal del actuar en el terreno físico y en el psíquico. En el terreno de lo psíquico no hemos conocido ningún «efecto a distancia», y también en el terreno de la causalidad mecánica tenemos un desatarse y un actuar de fuerzas latentes y escondidas tal y como hemos conocido aquí. La cantidad de energía eléctrica acumulada, vg., «actúa» sólo en el momento de la descarga. También nos encontramos, en fin, con situaciones análogas en los procesos corporales: a la aparición de síntomas de enfermedad precede un «tiempo de incubación» del agente patógeno en el cual no muestra ningún efecto de su existencia; por otra parte hay que constatar múltiples cambios de un organismo mucho antes de que se pueda descubrir su causa. No se debe negar, a pesar de la paridad de los fenómenos causales aquí acentuada, que subsiste la gran diferencia entre causalidad física y psíquica. Sin embargo, se requeriría un estudio exacto de la heterogénea constitución de la realidad psíquica y física para ponerlo en evidencia.

l) *El cuerpo vivo ajeno como portador de fenómenos de expresión*

Hemos llegado a conocer el cuerpo vivo ajeno como portador de una vida anímica que en él «observamos» de determinada manera. Todavía falta un grupo de fenómenos que nos abren otra región de la psique de manera peculiarmente caracterizada.

Cuando «veo» la vergüenza «en» el ruborizarse, el disgusto en el fruncir el ceño, la cólera en el puño apretado, entonces se trata de un fenómeno distinto de cuando observo en el cuerpo vivo ajeno su estrato sensible o copercibo las sensaciones y los sentimientos vitales del otro individuo. Allí aprehendo lo uno *con* lo otro, aquí veo lo uno *a través* de lo otro. En el nuevo fenómeno está lo anímico no sólo copercibido con lo corporal, sino expresado a través de ello, la vivencia y su expresión están en una conexión que encontramos descrita en Fr. Th. Vischer[104] y muy especialmente en Lipps como conexión simbólica[105].

[86] Las diferentes posturas que Lipps adoptó respecto a este problema en momentos diferentes pueden aclarárnoslo. Todavía en la primera edición de las *Cuestiones éticas fundamentales* (1899) se dice que las manifestaciones vitales son signos que serían interpretados en tanto que evocan en nosotros el recuerdo de vivencias propias[106]. En los escritos a partir de 1903 –en los dos volúmenes de la estética, en el Manual ya desde la primera edición, en la nueva edición de las cuestiones fundamentales de la ética y en otros escritos breves– es fuertemente combatida esta idea y rechazada enérgica-

104 Friedrich Theodor Vischer (Ludwigsburg 1807 – 1887 Gmunden), poeta y esteta; entre sus obras podemos citar: *Ästetik oder Wissenschaft des Schönen* [Estética o ciencia de lo bello], 6 t., Leipzig, 1847-1857; *Über das Verhältnis von Form und Inhalt in der Kunst* [Sobre la relación entre contenido y forma en el arte], Zurich, 1858, etc.

105* Si el «copercibir» no caracteriza completamente el fenómeno de la expresión, tampoco deja de tener importancia para él. Las vivencias que aprehendemos en los fenómenos de expresión están fusionadas con ellos. Esto lo ha acentuado especialmente Volkelt (*System der Ästhetik* [Sistema de la estética] I, pp. 254 s., 307). Los miembros del cuerpo vivo, los semblantes mismos, parecen animados, y lo anímico parece ser visible, vg., la serenidad en el sonreír, la alegría en los ojos brillantes. La unidad de vivencia y expresión es tan íntima que el lenguaje designa frecuentemente la una mediante la otra: estar arrebatado, oprimido, crecido (cf. KLAGES, *Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung* [El movimiento de expresión y su uso diagnóstico], pp. 284 s.).

106* Op. cit., p. 13.

mente la concepción de las manifestaciones vitales como «signos». En el intervalo acaece la aparición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. La primera investigación había puesto en evidencia, respecto a la relación entre palabra y significado, que hay unidades fenoménicas que en modo alguno se pueden tornar comprensibles en lo más mínimo mediante la referencia a una asociación. Estas declaraciones pueden haber estimulado a Lipps para una revisión de sus opiniones. Él distingue de ahora en adelante entre «signo» y «expresión» o «símbolo». Que algo es un signo significa: algo percibido me dice que otra cosa existe. Así, el humo es signo del fuego. Símbolo significa que en algo percibido hay algo distinto, y precisamente algo anímico, que es coaprehendido con ello (en atención a su teoría, también aquí dice «covivenciado»). Un ejemplo de «relación simbólica» que a Lipps le gusta aducir puede aclarar la diferencia: ¿cómo se relacionan tristeza y semblante triste por una parte, fuego y humo por otra? Ambos casos[107] tienen algo en común: un objeto de percepción externa [87] conduce a algo que no es percibido de la misma manera. Sin embargo, el modo de darse es distinto. El humo que me anuncia el fuego es mi «tema», objeto de mi dedicación actual, y despierta en mí tendencias a progresar hacia una conexión ulterior, una afluencia del interés en determinada dirección. El paso de un tema al otro se realiza en la forma típica de la motivación: si se da lo uno, *entonces* también se da lo otro. (Aquí ya hay algo más que mera asociación –«el humo me recuerda al fuego»–, por más que también aquí podemos ser llevados a asociaciones.) El hecho de que la tristeza «está dada con» el semblante triste es distinto: el semblante triste, propiamente, no es en absoluto un tema que hace de transición a otro, sino que es uno con la tristeza, pero de suerte que ella misma puede relegarse por completo al trasfondo. El semblante es el lado externo de la tristeza, ambos constituyen una unidad natural.

La diferencia quedará más clara por el hecho de que en determinados casos se dan realmente vivencias conforme al tipo del anuncio. Yo advierto en alguien a quien conozco bien una expresión de la cara que me resulta familiar y constato: si tiene ese aspecto es que está de mal genio. Pero tales casos aparecen como excepción del caso nor-

107* Los *termini* «signo» y «expresión» no están aquí –como se mostrará más tarde– en el lugar justo. De ahí que se debería hablar de «indicio» y «símbolo». Las discusiones siguientes sobre los conceptos de «indicio», «signo», «expresión», se adhieren estrechamente a declaraciones de Husserl en sus ejercicios de seminario del semestre de invierno de 1913/1914.

mal, del darse del símbolo, y además suponen ya un cierto darse del símbolo[108]. Es común al indicio y al símbolo que ambos remiten más allá de sí sin quererlo o deberlo (esto los distingue, como veremos, del auténtico signo). Sin embargo, existen diferencias. Cuando permanezco vuelto hacia el humo y observo cómo sube a lo alto y se disipa, esto no es menos «natural» que si paso al fuego. Si prescindo de las tendencias que me quieren conducir en aquella dirección, entonces ya no tengo ciertamente el objeto de percepción completo, pero sí el mismo objeto, un objeto de la misma clase. En cambio, si considero el semblante triste [88] como mera deformación de la cara, entonces ya no tengo en absoluto el mismo objeto, y ni siquiera un objeto del mismo tipo. Esto va unido a la distinción de las posibilidades de cumplimiento en ambos casos: en un caso se colma lo representado como vacío en progresiva percepción externa, en el otro mediante una (aquí necesaria) μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, el paso al transferirse dentro de otro empatizando.

La conexión entre lo percibido y lo representado como vacío se muestra como algo vivenciable, comprensible. También puede ser que el símbolo no indique todavía en una dirección determinada, permaneciendo entonces como una referencia al vacío: lo que veo está incompleto, aún le pertenece algo, sólo que no sé todavía qué. Lo que Lipps entiende por símbolo podría quedar claro tras estas declaraciones. Pero no está dicho aún que todo lo que él concibe como símbolo sea realmente símbolo y que sea ya suficiente la distinción entre «indicio» y «símbolo». Símbolos son para él gestos, movimientos, formas fijas, sonidos naturales y palabras. Dado que aquí utiliza «gestos» obviamente para expresiones involuntarias, procede la denominación. Para las expresiones de finalidad no basta ya la descripción, entramos entonces en la esfera de los signos. Quiero prescindir por ahora de las «formas fijas» (rasgos de la cara, conformación de la mano y otras por el estilo), de la «expresión de la personalidad», y limitarme a la expresión de las vivencias actuales.

En cuanto a los movimientos en los que debe darse una «especie de actividad interna» o una «manera de sentirse», pueden mentarse aquí cosas diferentes. En todo el *habitus* externo de una persona, en el modo y manera de moverse y en el porte, puede residir algo de su personalidad: esto habría de tratarse junto con las «formas fijas» y se

108* En él piensa Lipps cuando admite la «experiencia» como complemento de la empatía.

puede suprimir aquí. Lipps piensa, además, que un movimiento puede aparecer como ligero, libre y elástico o torpe e inhibido. Esto forma parte de la serie de los fenómenos vitales cuyo darse ya hemos considerado. Finalmente, con los movimientos también pueden ser coaprehendidos otros sentimientos no como sentimientos comunes: puedo, vg., reconocer en el paso y en el porte de una persona que está triste. Entonces no hay sólo relación simbólica, sino anuncio. [89] La tristeza no pertenece tanto al movimiento como al semblante triste, no está expresada en el movimiento. Por el contrario, los sonidos emocionales están enteramente al mismo nivel que los movimientos visibles de expresión: el miedo es uno con el grito de miedo, como la tristeza con el semblante, y en su darse se diferencia del darse del carruaje que se me anuncia por el rodar de sus ruedas, tal como se diferencia el darse de la tristeza en el semblante del darse del fuego mediante el humo. Y el material que entra a formar parte del sonido de la palabra está próximo a los sonidos emocionales: en el timbre de la voz puede haber alegría o aflicción, tranquilidad o agitación, afabilidad o rechazo. También aquí existe relación simbólica, aunque la relación está recubierta por lo que corresponde a la palabra como tal. Mas designar a la palabra misma como símbolo, afirmar que en ella reside un acto del comprender, que en la frase está el acto judicativo del hablante como la tristeza en su semblante, y que en esto se basa la comprensión lingüística[109], esto es una completa equivocación. Para mostrarlo se requiere una investigación más detallada del darse de la palabra (oída y comprendida). A la sazón puede discutirse la esencia del signo en general del que se ha tratado repetidas veces. Signos son, por ejemplo, las señales de los navegantes o la bandera que anuncia que el rey está en palacio. Sonido de palabra y señal no son tema en sí mismos, sino sólo punto de paso hacia el tema, o sea, hacia lo que designan. Despiertan una tendencia de tránsito que aparece paralizada cuando ellos mismos se convierten en tema. En el caso normal del comprender (especialmente con la palabra), el tránsito es tan momentáneo que apenas se puede hablar de una tendencia; pero ésta se hace visible cuando uno se atiene a la palabra de una lengua extranjera que al pronto no se entiende, sino que sólo contiene la referencia al significado. La completa posposición de lo «sensiblemente percibido» distingue al signo del indicio, el cual deviene «tema» con todo su contenido fáctico. Por otra parte, no hay que

109* Cf. *Ästhetik* [Estética] II, p. 2; *Psychologische Untersuchungen* [Investigaciones psicológicas] II, p. 448.

poner el indicio al mismo nivel que el símbolo, ya que lo designado no es copercibido como lo aprehendido en el símbolo.

A esto [90] se añade todavía otra cosa. La señal tiene en sí un momento de deber, de exigencia, que encuentra finalmente su cumplimiento en la representación de quien la ha determinado como signo. Toda señal es fijada por convención y determinada por alguien para alguien. Esto se suprime en el símbolo puro: el semblante triste no «tiene que» significar tristeza, como tampoco el ruborizarse vergüenza. Carácter de símbolo y carácter de señal se unen de una determinada manera en la expresión de finalidad, que usa el símbolo como signo: en el fruncir el ceño aprehendo ahora no sólo la desaprobación, sino que éste quiere y debe manifestarla. La intención aprehendida da a todo el fenómeno un nuevo carácter; con todo, ella misma puede estar dada aún en relación simbólica (acaso en la mirada), o puede derivarse a partir del conjunto de la situación.

¿Cómo están las cosas con respecto a la palabra? ¿Se encuentra también aquí aquel momento del deber como en la señal? Evidentemente, la palabra puede estar ahí como comunicada, y además como comunicada a mí o a otro, o bien como meramente «pensada en voz alta». Puede quedar en suspenso por ahora cómo se adhieren a la palabra estos caracteres, en cualquier caso son irrelevantes para la comprensión de las palabras: las palabras «eso arde» significan para mí lo mismo si están sólo exclamadas, si están dirigidas a mí o a otro; no hace falta que esté dado algo de estas diferencias. Que alguien pronuncie las palabras forma parte de su darse, pero la persona hablante no es aprehendida en las palabras, sino con ellas al mismo tiempo. Y esto tampoco desempeña por lo pronto ningún papel para el significado de las palabras, sino sólo como señalizador de su plenitud intuitiva: para colmar el sentido de un enunciado de percepción debo, vg., transferirme a la orientación de la persona hablante. Las palabras, pues, pueden ser consideradas enteramente en sí mismas sin atención al hablante y a todo lo que pasa en él.

¿Cuál es entonces la diferencia entre palabra y señal? Por una parte tenemos el cuerpo físico de la señal, el estado de cosas o el suceso, y el puente que la convención ha tendido entre ambos y que se manifiesta como aquel «deber anunciar». El estado de cosas mismo, por el hecho de que la señal lo designe, permanece completamente intacto. Por otra parte, al cuerpo físico de la señal no corresponde [91] ya un *cuerpo físico* de la palabra, sino un *cuerpo vivo* de la palabra. El sonido de la palabra pronunciada no es nada que pudie-

ra subsistir por sí de suerte que a lo que es se le haya añadido desde fuera la función de un signo, sino que es siempre portador de significado y, por cierto, de igual manera si es oído realmente que si es fingido. En cambio, a la señal pertenece la realidad. Si es fingida, entonces también su función de signo es sólo fingida, mientras que no hay un significado fingido de la palabra.

El cuerpo vivo y el alma de la palabra constituyen una unidad viva que, no obstante, permite un desarrollo relativamente independiente a ambos[110]. Una señal no puede desarrollarse; después de que ha recibido su determinación la continúa llevando sin modificar, y la función que un acto de albedrío le ha fijado se la puede quitar de nuevo un acto de albedrío. Más aún, sólo existe en virtud del acto creativo realizado en ella, pero tan pronto como existe lo hace separada e independientemente de éste como cualquier producto de la habilidad artística humana. Ella puede estropearse y con eso cesar en su función sin que el «creador» en cuestión esté en modo alguno implicado en esto. Si un temporal barre todas las señalizaciones en Riesengebirge[111], entonces se extraviarán los excursionistas sin que la federación de Riesengebirge que ha creado ese sistema de señalizaciones, y que las imagina todavía en perfecto orden, sea hecha responsable por ello. Con la palabra no es posible lo mismo, sino que ella está siempre llevada por una conciencia (que naturalmente no es la del hablante *hic et nunc*); vive «por gracia» de un espíritu (esto es, no sólo merced a su acto creativo, sino en dependencia viva de él), cuyo portador puede ser un sujeto individual, pero también una sociedad de sujetos tal vez cambiantes que están vinculados en una unidad por una continuidad de vivencia.

110* Un cambio de sonido con significado constante, un cambio de significado con fonación constante.

111 Se podría quizás traducir con "Sierra gigante", pero, atendiendo la historia y los comentarios de grandes diccionarios especializados, podría traducirse también con "Sierra de los gigantes"; así por ejemplo, mientras unos la relacionan con "montes Riphaei" (Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch* (t. 8, Leipzig, 1893, 943), con lo cual envuelve el nombre con algo fabuloso y mítico, como es precisamente el caso de montes o sierra de los gigantes, otros, ya a comienzos del siglo XVI le dan el nombre de "Gigantum mons" (Adolf BACH, *Deutsche Namenkunde*, t. 2: *Die Deutschen Ortsnamen*, Heidelberg, 1954, 243); como complemento a esta interpretación está el dato de algunos cuentos folklóricos que hablan de unos gigantes que habitaron estas montañas; el más famoso se llamaba Rübezahl. Estas montañas, no lejanas de Breslau –ciudad natal de Edith Stein–, fueron destino de algunas excursiones de la autora en los años de juventud; especialmente habla de ellas en su *Autobiografía*.

Finalmente, la diferencia capital: las palabras remiten al objeto a través del *medium* del *significado*, mientras que la señal no tiene ningún significado en absoluto, sino sólo la función del significar. [92] Y las palabras no remiten simplemente al estado de cosas como la señal; lo que forma parte de ellas no es el estado de cosas, sino su modelado lógico-categorial. Las palabras no designan, sino que expresan, y lo expresado ya no es lo que antes había[112]. Desde luego que esto también es verdad cuando lo expresado es algo psíquico. Si alguien me dice que está triste entiendo el sentido de las palabras. La tristeza de la que ahora sé no está «viva» ante mí como dato de percepción. Se parece tan poco a la tristeza aprehendida en el símbolo como, aproximadamente, la mesa de la que oigo hablar a la parte posterior de la mesa que veo. En un caso me encuentro en la esfera apofántica –en la región de las proposiciones y los significados–, en el otro caso en contacto intuitivo inmediato con la esfera de los objetos. El significado es siempre universal; para entender qué objeto está mentado *hic et nunc* hace falta siempre que se dé el fundamento intuitivo sobre el cual se constituyen las vivencias de significado. En el símbolo no hay semejante estrato intermedio entre vivencia expresada y modificación corporal expresiva. Pero en ambos casos hay algo común en virtud de lo cual se impone siempre de nuevo la designación de «expresión» para los dos. Justamente esto, que lo uno constituye como lo otro la unidad de un objeto, pues la expresión desligada de la conexión con lo expresado ya no es el mismo objeto (a diferencia del cuerpo físico de la señal), ya que la expresión procede de la vivencia[113] y se ajusta al material expresado. Estas relaciones son simples en la expresión corporal, en cierto sentido están duplicadas en la expresión verbal (palabra-significado-objeto, y correlativamente: tenencia del objeto, mentar o significar lógico y designación lingüística).

La función de expresar en virtud de la cual aprehendo en la expresión la vivencia expresada se realiza siempre en la vivencia de la procedencia de la expresión desde lo expresado, como ya hemos descrito en un lugar precedente (usando también allí «expresión» en un sentido ya ampliado). En el caso del comprender, este vivenciar no es [93] originario sino empatizado. Sin embargo, hay que distinguir aquí entre la expresión verbal y la expresión corporal. La comprensión de

112* Podemos dejar aquí sin discutir los casos en los que las señales funcionan como palabras o las palabras son usadas como señales.

113* Klages acentúa el carácter «expresivo» del lenguaje y su prevalencia original frente a la función de comunicación (*op. cit.*, p. 342).

la expresión corporal se constituye sobre la aprehensión del cuerpo vivo ajeno, que ya está comprendido como cuerpo vivo de un yo. Yo me transfiero dentro del cuerpo vivo ajeno, realizo la vivencia que con el semblante correspondiente me estaba dada ya como vacía y vivencio cómo ella termina en aquella expresión. Con la palabra es posible, como vimos, un prescindir del individuo hablante. Yo mismo tengo una aprehensión originaria del significado, de ese objeto ideal, en la transición comprensiva de la palabra al significado, y mientras permanezco en esta esfera no tengo necesidad del individuo ajeno y no necesito coejecutar sus vivencias empatizando. Y también es posible mediante vivencia originaria un cumplimiento intuitivo de lo mentado; puedo hacer que venga a dárseme a mí mismo el estado de cosas sobre el que la proposición afirma algo: cuando oigo la palabra «llueve» la entiendo sin tener en cuenta que me la dice alguien, y llevo esta comprensión a plenitud intuitiva en tanto que miro por la ventana hacia afuera. Sólo si quiero tener la intuición en la que el hablante apoya su afirmación y tener completa su vivencia de expresión tengo necesidad de la empatía.

Según esto debería quedar claro que no se llega a la vivencia en la dirección que conduce inmediatamente del sonido de la palabra al significado; que la palabra, en cuanto que tiene un significado ideal, no es símbolo. Pero, ¿qué pasa si de la palabra partieran todavía otros caminos? La puerta hacia el significado es el tipo puro de la palabra; pero éste siempre se nos presenta (salvo, acaso, en la vida espiritual solitaria) en una envoltura terrena, en habla, en escritura o impreso. Este vestido puede pasar inobservado, pero también puede anteponerse (vg., cuando no reproduce nítidamente los contornos de la palabra). Entonces atrae el interés hacia sí y con esto, a la vez, hacia la persona hablante[114]. Ella aparece como exteriorizando o comunicando las palabras, quizá como comunicando a mí. En el último caso, las palabras «deben» referirme a algo. Entonces ya no son mera expresión de algo [94] objetual, sino al mismo tiempo exteriorización o manifestación de los actos de la persona que confieren sentido, así como de las vivencias que están en la base, por ejemplo, de una percepción.

El tránsito a la persona hablante y sus actos también puede arrancar del sentido de la palabra antes que del sonido de la palabra pronunciada: una pregunta, una súplica, una orden, siempre están dirigi-

114* Por simplicidad debe prescindirse de palabras escritas e impresas.

das a alguien y de ahí que remitan a la relación de hablante y oyente; lo mismo todas las expresiones ocasionales. Aquí también sirven realmente las intenciones del hablante para la comprensión de las palabras: a partir de ellas es aprehendido, no precisamente lo que significan las palabras en general, sino lo que con ellas se entiende *hic et nunc*. Sin embargo, tampoco en su función manifestativa pueden ser designadas las palabras como símbolos; primero, porque ellas no constituyen el fundamento único ni tampoco el principal para la aprehensión de las vivencias correspondientes; segundo, porque estas vivencias son aprehendidas no *en* ellas, sino a partir de ellas, y además se reexponen de una manera totalmente distinta de lo dado simbólicamente. Como mucho se podría decir que al hablar se manifiesta el expresarse con la misma vivacidad que un afecto en su movimiento expresivo, pero no las vivencias mismas manifestadas.

Todavía merece observarse que también cadencia y acentuación conciernen a la palabra como expresión (el énfasis que se pone en las partes esenciales del discurso, el ir subiendo la voz en la frase interrogativa y cosas por el estilo), y sólo en segundo término pueden tener función manifestativa. Naturalmente que estas relaciones habría que investigarlas aún más de cerca[115].

Si después de esta caracterización del darse del símbolo nos queda claro una vez más lo que lo distingue del mero «estar coofrecido» lo psíquico considerado hasta ahora, entonces vemos que en el nivel del transferirse dentro de otro empatizando es vivenciado aquel proceder de lo externamente percibido desde lo «copercibido» en el primer nivel, lo cual faltaba en los casos anteriormente considerados[115a]. El [95] aspecto de una mano que siente no procede del sentir como la risa de la alegría. Por otra parte, este proceder es específicamente distinto de la secuencia causal. Es otra la relación que hay –como dijimos antes– entre vergüenza y rubor que entre fatiga y rubor. Mientras que la relación causal se manifiesta siempre sólo en la forma del «si..., entonces...», de manera que el darse un suceso (sea psíquico o físico) motiva un progresar hacia el darse del otro, aquí el proceder de una

115* En contraste con Lipps, el tratado de Dohrn sobre la representación artística vinculado a él ha destacado agudamente la diferencia entre el lenguaje como expresión de un contenido de significado y como exteriorización o manifestación de un contenido de vivencia (*op. cit.*, p. 55 ss). En relación con ello ha caracterizado los géneros poéticos como diferentes formas de expresión. [La obra de Dohrn estaba citada en la Parte I].

115a Véase p. 941.

vivencia desde otra es vivenciado en la más pura inmanencia sin el rodeo por la esfera del objeto. Llamaremos a este proceder vivenciado «motivación». Todo lo que se acostumbra a designar como «motivación» se presenta como un caso especial de esta motivación: la motivación del obrar mediante el querer, del querer mediante un sentir sentimiento; pero también del mismo modo el proceder de la expresión desde la vivencia. También hay que comprender así la motivación en la percepción de la que Husserl habla[116], el deslizarse de un darse a otro darse el objeto. A menudo se ha intentado establecer la motivación como la causalidad de lo psíquico. Esta concepción no se sostiene, pues hay también, como vimos, causalidad psíquica, y ella se diferencia claramente de la motivación. Ésta, por el contrario, pertenece esencialmente a la esfera de la vivencia, en ninguna otra parte hay semejante conexión. Solemos designar la relación de motivación, en contraste con la causal, como comprensible o plena de sentido. Comprender no significa otra cosa que vivenciar el paso de una parte a otra dentro de una totalidad de vivencia (no significa tener como objeto), y todo lo objetivo, todo sentido del objeto, se constituye sólo en vivencias de esta clase. Una acción es unidad de comprensión o de sentido porque las vivencias parciales que la constituyen están en una conexión vivenciable. Y en el mismo sentido constituyen vivencia y expresión una totalidad de comprensión. Una expresión la entiendo, mientras que una sensación sólo puedo traérmela a dato. Así, mediante el fenómeno [96] de la expresión, soy introducido en los entramados de sentido de lo psíquico y con ello adquiero, a la vez, un medio importante para la corrección de los actos de empatía.

m) *La corrección de los actos de empatía*

Aquello que aboliera la unidad de un sentido debe basarse en el engaño. Cuando a la vista de una herida empatizo con el dolor del herido, suelo mirarlo a la cara para dejar que se confirme mi experiencia a través de la expresión del sufrimiento. Si en lugar de ésta noto un semblante alegre o ecuánime me digo que, desde luego, él no debe tener dolor alguno, pues con arreglo a su sentido los dolores motivan sentimientos de malestar que son visibles en una expresión. Un examen ulterior (formado por nuevos actos de empatía y quizá inferencias construidas sobre ellos) me puede conducir además a otra

116* *Ideen* [Ideas], p. 89.

corrección: que ciertamente existe el sentimiento sensible, pero su expresión está reprimida voluntariamente, o que el aludido siente el dolor con normalidad, pero a consecuencia de una perversión de su sentir no sufre por él sino que lo disfruta.

Por lo demás, la penetración en los entramados de sentido me permite comprender correctamente expresiones «equívocas». Si un ruborizarse significa vergüenza, o cólera, o es una consecuencia de fatiga física, esto se dirime según las circunstancias ordinarias, que me inducen a empatizar una u otra. Cuando el interesado ha dicho antes una tontería, entonces la conexión de motivaciones me resulta empatizada inmediatamente así: apercibimiento de su necedad–vergüenza–rubor; si al mismo tiempo aprieta el puño o profiere un juramento, entonces veo que está colérico; si se ha agachado antes o ha caminado rápidamente, entonces empatizo una conexión causal en vez de una de motivaciones. Todo esto inmediatamente, sin que en el caso en cuestión fuera menester un «diagnóstico diferencial». Recurro tan poco a comparación con los otros casos como en la comprensión de una frase necesito reflexionar cuál de los posibles significados de una palabra equívoca corresponde en el respectivo contexto.

Mediante la corrección de los actos de empatía se explica también aquel comprender lo que se oculta detrás de un semblante del que hablamos antes. [97] Por un lado, se distingue en sí la expresión «auténtica» de la «falsa», la sonrisa convencional, vg., de la verdaderamente amable y también la viva de la que está en cierto modo helada, que todavía es retenida cuando ya está extinguido el impulso actual que a ella corresponde. Pero también puedo calar la expresión fingida «engañosa». Si alguien me asegura su condolencia con el tono más cordial y a la par me escudriña frío e indiferente o con impertinente curiosidad, entonces no le doy crédito.

La concordancia de la empatía en la unidad de un sentido posibilita también la comprensión de síntomas de expresión que me resultan desconocidos desde el vivenciar propio, y tal vez de todo punto inaprehensibles en él. Un estallido de cólera es una totalidad de sentido comprensible dentro de la cual todos los momentos singulares me son comprensibles, incluso los hasta entonces desconocidos, vg., una risa rabiosa. Así también me resulta expresión comprensible de alegría que el perro menee la cola si su mirada y su comportamiento ordinario delatan tales sentimientos y su situación los justifica.

n) *La constitución del individuo anímico y su relevancia para la corrección de la empatía*

Pero la posibilidad de corrección va más allá. No sólo comprendo las vivencias singulares y los entramados de sentido singulares, sino que los tomo –como mis propias vivencias en la percepción interna– como manifestaciones de cualidades individuales y de su portador. En la mirada alegre aprehendo no sólo una emoción actual, sino afabilidad como cualidad habitual, en el estallido de cólera se me manifiesta un «temperamento fuerte», en la comprensión de una secuencia complicada la agudeza, etc. Estas cualidades se constituyen para mí tal vez en toda una serie de actos de empatía que se confirman y se corrigen. Pero tan pronto como he adquirido de tal manera una imagen del «carácter» ajeno (como unidad de estas cualidades), me sirve a mí mismo como referencia para la valoración de actos de empatía ulteriores. Si se me cuenta una conducta deshonrosa de una persona que he conocido como recta, [98] entonces no daré crédito alguno. Y así como entre las vivencias singulares, también entre las cualidades personales hay nexos de sentido, hay cualidades esencialmente conciliables y esencialmente inconciliables: un hombre bondadoso de verdad no puede ser vengativo, ni cruel uno compasivo, ni «diplomático» uno franco, etc. Así aprehendemos en cada cualidad la unidad del carácter, como en cada propiedad de una cosa la unidad de la cosa, y ahí poseemos una motivación de futuras experiencias. De esta manera, en actos de empatía se constituye para nosotros el individuo según todos sus elementos.

o) *Los engaños de empatía*

Como en cualquier experiencia, también aquí son posibles los engaños, pero, como en todas partes, también aquí los engaños sólo se pueden desenmascarar por medio de actos experienciales del mismo tipo o por medio de inferencias que en último término se reducen a tales actos como a sus fundamentos.

De qué fuentes puedan surgir tales engaños, esto lo hemos visto ya repetidas veces: cuando, al empatizar, ponemos como base nuestra condición individual en vez de nuestro *typus*, entonces llegamos a falsos resultados[117]. Así, cuando atribuimos al daltónico nuestras impre-

117* Sobre esta clase de engaño de empatía (y precisamente como caso de engaño en el terreno de una experiencia por lo demás fidedigna) también llama la atención Roettecken (*Poetik* [Poética], p. 22).

siones de color, al niño nuestra capacidad de juicio, al salvaje nuestra sensibilidad estética. Si con la empatía sólo se aludiese a esta clase de comprensión de la vida anímica ajena, se la debería rechazar con razón como hace Scheler. Pero aquí se le detecta lo que él ha reprochado a otras teorías: que tomó el caso del engaño por caso normal. Sin embargo, aquel engaño –como decíamos– sólo es eliminable de nuevo a través de la empatía. Si empatizando asigno mi fruición de una sinfonía beethoveniana al que carece de gusto musical, este engaño desaparecerá tan pronto como le mire a la cara y encuentre allí la expresión del más mortal aburrimiento. En principio, en la inferencia por analogía reside la misma fuente de error: también [99] aquí la propia condición fáctica (no típica) constituye el punto de partida; puesto que en lo demás yo procedo lógicamente, no llego a un engaño (esto es, a un supuesto darse originario de algo de hecho no existente), sino a una conclusión incorrecta sobre la base de la premisa falsa; el resultado es en ambos casos el mismo: un no encontrar lo realmente existente. Ya el «sano entendimiento humano» considera el «sacar conclusiones sobre los demás a partir de uno mismo» como un medio no utilizable para alcanzar el conocimiento de la vida anímica ajena.

Para prevenir tales errores y engaños se requiere una conducción permanente de la empatía por la percepción externa, la constitución del individuo ajeno está enteramente fundada en la constitución del cuerpo físico. El darse de un cuerpo físico de determinada condición en la percepción externa es, por tanto, requisito para el darse de un individuo psicofísico; por otra parte no damos siquiera un paso más allá del cuerpo físico mediante la sola percepción externa, sino que el individuo como tal se constituye en su totalidad, como vimos, en actos de empatía. Gracias a esta fundamentación del alma en el cuerpo vivo, la empatía en individuos psicofísicos es posible sólo para un sujeto del mismo tipo. Un yo puro, por ejemplo, para el que no se constituye originariamente un cuerpo vivo propio y una relación psicofísica, quizá podría tener dados objetos varios, pero no podría percibir cuerpos vivos, individuos vivientes. Lo que aquí sea facticidad y lo que sea necesidad esencial resulta muy difícil de decidir y requeriría una investigación propia.

p) *Relevancia de la constitución del individuo ajeno para la del individuo anímico propio*

Como vimos en un grado inferior (en la consideración del cuerpo vivo como centro de orientación), la constitución del individuo ajeno

era condición de la constitución completa del propio; algo semejante se encuentra también en los estratos superiores.

Contemplarnos en percepción interna, esto es, contemplar nuestro yo anímico y sus cualidades, significa vernos como vemos a otro y como otro nos ve. La actitud ingenua original del sujeto es el [100] quedar absorbido por su vivenciar sin hacerlo objeto. Amamos y odiamos, queremos y actuamos, nos alegramos y entristecemos y lo expresamos, y todo esto es en cierto sentido consciente para nosotros sin ser aprehendido, sin ser objeto; no hacemos ninguna consideración sobre ello, no lo hacemos objeto de atención ni de observación ni ulterior valoración, y consiguientemente no vemos qué clase de «carácter» manifiesta. En cambio, todo esto lo hacemos con la vida anímica ajena, que está ante los ojos desde un principio como objeto gracias a su ligazón con el cuerpo físico percibido[117a]. En tanto que la comprendo entonces como «mi semejante», llego a considerarme a mí mismo como un objeto semejante a ella. Alguna vez en «simpatía reflexiva», aprehendiendo empáticamente los actos en los que mi individuo se constituye para ella. Desde su «punto de vista» miro a través de mi expresión corporal aquella «vida anímica superior» que allí se manifiesta y las cualidades anímicas que allí se delatan. Obtengo así la «imagen» que el otro tiene de mí; mejor dicho, las apariencias en las que yo me represento a él. Así como el mismo objeto natural está dado en tantas variedades de apariencia cuantos sujetos percipientes hay, así puedo yo tener otras tantas «comprensiones» de mi individuo anímico cuantos sujetos comprensores[118].

Ciertamente, tan pronto como se llega a cumplimiento empatizante, los actos de empatía reiterada en los que aprehendo mi vivenciar pueden entrar en conflicto con el vivenciar originario y destacar así aquella «comprensión» como engaño. Y en principio es posible que todas las comprensiones de mí mismo que llego a conocer estén tergiversadas. Pero por suerte tengo entonces la posibilidad de traerme a dato mi vivenciar no sólo en empatía reiterada, sino originariamente en percepción interna. Entonces la tengo inmediatamente, no dada por medio de su expresión o en apariencias corpóreas. Ahora aprehendo también mis cualidades originariamente, no empáticamen-

117* Véase p. 942.

118* Por tanto, no es en absoluto tan desatinado lo que dice James de que el hombre tiene tantos «sí mismos sociales» cuantos individuos hay que lo conocen (*Psychologie* [Psicología], p. 178); sólo que no vamos a aceptar la designación «sí mismo social».

te. Esta conducta es, como dijimos, [101] extraña a la actitud natural, y es la empatía la que nos induce a ella. Pero esto no es una necesidad esencial, la posibilidad de la percepción interna existe también independientemente de ella, y así la empatía no aparece en este contexto como un *constituens*, sino sólo como un importante medio auxiliar para la aprehensión del individuo propio (a diferencia de la comprensión del cuerpo vivo propio como de un cuerpo físico como otros, que no sería posible sin empatía). Y como semejante medio auxiliar se muestra también desde otro lado. Como Scheler nos muestra, la percepción interna abriga en sí la posibilidad del engaño. Ahora se nos ofrece la empatía como un correctivo de tales engaños junto a ulteriores corroboraciones o actos de percepción divergentes. Es posible que otro me «juzgue mejor» que yo mismo y me proporcione mayor claridad sobre mí mismo. Él nota, vg., que yo miro en torno a mí buscando aprobación cuando hago el bien, mientras que yo mismo creo obrar por pura misericordia. Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo.

IV

LA EMPATÍA COMO COMPRENSIÓN DE PERSONAS ESPIRITUALES

§ 1. Concepto del espíritu y de las ciencias del espíritu

Al yo individual cuya constitución nos ocupó hasta ahora lo considerábamos como miembro de la naturaleza, al cuerpo vivo como un cuerpo físico entre otros, al alma fundada en él como padeciendo y ejerciendo efectos, incorporada a la conexión causal, a todo lo psíquico como un acontecer natural, a la conciencia como una realidad. Pero esta concepción no se puede sostener consecuentemente por sí sola; ya cuando hablamos de la constitución del individuo psicofísico se traslucía en varios lugares algo que va más allá de este marco. La conciencia se nos mostraba no sólo como acontecer causalmente condicionado, sino a la vez como constituyendo un objeto, con lo que sale del entramado de la naturaleza y se la coloca enfrente: la conciencia como correlato [102] del mundo de objetos no es naturaleza, sino *espíritu*.

No pretendemos abordar el cúmulo de problemas nuevos que surgen con esto, ni mucho menos resolverlos. Pero tampoco podemos pasar de largo si queremos tomar posición respecto a las cuestiones que nos hacen frente en la historia de la bibliografía sobre la empatía, las cuestiones acerca de la comprensión de las personalidades ajenas. Más tarde veremos cómo encaja esto. Por el momento vamos a comprobar hasta qué punto se ha deslizado ya el espíritu en nuestra constitución del individuo psicofísico.

Ya cuando concebíamos el cuerpo vivo ajeno como centro de orientación del mundo espacial hemos tomado el yo perteneciente a él como un sujeto espiritual, pues con ello le hemos adscrito una conciencia que constituye objeto, hemos considerado el mundo externo como su correlato; toda percepción externa se ejerce en actos espirituales. Asimismo, con cada acto de *empatía* en sentido literal, esto es, con cada aprehensión de un acto sentimental, ya hemos penetrado en el reino del espíritu. Pues así como en los actos de percepción se constituye la naturaleza física, así se constituye un nuevo reino de objetos en el sentimiento: el mundo de los valores. En la alegría tiene el sujeto frente a sí algo gozoso, en el temor algo temible, en el miedo algo amenazador. Los mismos estados de ánimo tienen su correlato objetivo: para los serenos, el mundo está inmerso en rosados resplandores, para los afligidos es gris sobre gris. Y todo esto nos es dado concomitantemente con los actos sentimentales, como pertenecientes a ellos. El acceso a estas vivencias nos lo otorgaron en primer término las apariencias de la expresión. Puesto que las considerábamos como provenientes de las vivencias, tenemos aquí a la sazón una incursión del espíritu en el mundo físico, un «hacerse visible» el espíritu en el cuerpo vivo, posibilitado por la realidad psíquica que corresponde a los actos como vivencias de un individuo psicofísico y que encierra en sí la efectividad sobre la naturaleza física. Esto se manifiesta más llamativamente aún en el terreno de la voluntad. El acto de voluntad no tiene sólo un correlato objetivo frente a sí –lo querido–, sino que en tanto que libera desde sí la acción le confiere realidad, deviene creativo. Todo nuestro «mundo cultural», todo aquello que ha modelado la «mano del hombre», [103] todos los objetos de uso, todas las obras de la artesanía, de la técnica, del arte, son correlato hecho realidad del espíritu.

La ciencia de la naturaleza (física, química, biología en el más amplio sentido de ciencia de los seres vivos que incluye también la psicología empírica) describe los objetos de la naturaleza e intenta explicar causalmente su procedencia real. La ontología de la naturaleza intenta descubrir la esencia y la estructura categorial de estos objetos[119]. Y la «filosofía de la naturaleza» o –para evitar este término sospechoso– la fenomenología de la naturaleza, muestra cómo se constituyen en la conciencia tales objetos y con ello da una clave

119* Sobre la relación entre hecho y esencia, ciencia de hechos y ciencia de esencias, cf. *Ideen* [Ideas] de Husserl, capítulo I.

esclarecedora sobre el proceder de aquellas ciencias «dogmáticas» que no rinden ni necesitan rendir cuenta de sus métodos a sí mismas.

Las ciencias del espíritu (ciencias de la cultura) describen las obras del espíritu, pero no se contentan con ello, sino que –casi siempre indisociado de ello– como «historia» en el más amplio sentido que comprende historia de la literatura, de la lengua, del arte, etc., persiguen su origen, su nacimiento desde el espíritu. Hacen esto no explicando causalmente, sino en comprensión reviviscente. (Si los estudiosos de las ciencias del espíritu proceden de la primera manera se sirven del método de las ciencias naturales, y esto sólo es admisible para el proceso de formación de productos culturales en la medida en que es un acontecer natural. Así, hay una fisiología del lenguaje y una psicología del lenguaje que, vg., indagan qué órganos están implicados en la producción de los sonidos y qué procesos psíquicos conducen a que una palabra sea sustituida por otra de sonido similar. Estas investigaciones tienen su valor, sólo que no se debe creer que éstos sean cometidos propios de la ciencia del lenguaje o de la historia del lenguaje). En el seguimiento del proceso de originación de obras espirituales se encuentra el espíritu mismo manos a la obra, dicho más exactamente: un sujeto espiritual aprehende empáticamente a otro y se trae a dato su obrar.

La clarificación del método de las ciencias del espíritu ha sido acometida sólo en la época más reciente. Cierto es que los grandes cultivadores de las ciencias del espíritu han andado el camino correcto [104] y (como muestran algunas expresiones, vg., de Ranke[120] y Jacob Burckhardt[121]) han sido –aun cuando no con clara penetración comprensiva– «bien conscientes del camino correcto». Pero si es posible avanzar correctamente sin penetración comprensiva en su

120 Leopold von Ranke (Wiehe 1795 – 1886 Berlín), historiador, tuvo su cátedra en Berlín durante casi medio siglo, desde 1825 hasta 1871; propugnó el criticismo de las fuentes de la historia. Escribió muchísimo. Entre otras cosas, sobre el papado en los siglos XVI y XVII; y sobre la historia de Alemania en la época de la reforma; también sobre la historia de Francia y de Inglaterra.

121 Jacob Burckhardt (Basilea 1818 – 1897 Basilea), historiador de arte y cultura, tiene numerosas obras de historia; en su obra *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* [Reflexiones sobre la historia universal], Stuttgart, 1905, se halla el significado de la historia, en el que Burckhardt considera los tres poderes de la historia (Estado, Iglesia, Cultura) con su mutua dependencia, las crisis de la historia, su grandeza histórica, así como la dicha y la desdicha en la historia universal; mencionemos su otra obra célebre: *Griechische Kulturgeschichte* [Historia de la cultura griega], 4 t., Berlín, 1898-1902.

proceder, una concepción mal entendida de los cometidos propios no puede sino conducir necesariamente a malas consecuencias en la gestión misma de la ciencia. Antaño se han puesto exigencias injustas a la ciencia natural; ella debía hacer «comprensible» el acontecer natural (como mostrar la naturaleza cual creación del espíritu divino), y mientras no se defendió de ello no pudo desarrollarse correctamente. Hoy existe el peligro contrario. No sólo se está satisfecho con explicar causalmente, sino que se declara la explicación causal como el ideal científico por antonomasia. Esto sería inocuo si esta concepción permaneciera limitada a los cultivadores de la ciencia de la naturaleza. Tranquilamente se podría no envidiarles su satisfacción de mirar con desprecio a la «acientífica» (por no «exacta») ciencia del espíritu si el entusiasmo por el método de la ciencia natural no se hubiera adueñado de los mismos cultivadores de las ciencias del espíritu. No se quiere estar atrás en exactitud, y así las ciencias del espíritu han llegado a ser a menudo siervas y han perdido de vista sus propios fines. En los manuales que enseñan el método histórico encontramos expuesta la concepción de que la psicología[122] es el fundamento de la historia, y su estudio es recomendado con vehemencia a los jóvenes historiadores (vg., por Bernheim[123], que es tenido por autoridad en el terreno de la metodología). Bien entendido, no debe sostenerse que los conocimientos psicológicos no puedan aprovechar en nada al historiador. Pero ellos le ayudan al conocimiento de lo que está fuera de su dominio y no le suministran sus objetos propios. Debo explicar psicológicamente dondequiera que no pueda ya entender[124]. Pero siempre que haga eso procedo como cultivador de las ciencias de la naturaleza y no como historiador. Si averiguo que un personaje histórico mostró ciertos trastornos psíquicos [105] –vg., un fallo de la memoria– a consecuencia de una enfermedad, constato un evento natural del pasado que tiene tan poco de acontecer histórico como la erupción del Vesubio que destruyó Pompeya[125]. A partir de leyes puedo explicar este evento natural (supuesto que tenga tales leyes), pero por ello no deviene comprensible en lo más mínimo. Lo que hay

122* Si aquí se alza protesta en contra, naturalmente que siempre se entiende por «psicología» la psicología hoy dominante de la ciencia natural.

123 Ernst Bernheim (Hamburgo 1850 - 1942 Greifswald); historiador alemán; entre otras obras publicó *Lehrbuch der Methode und der Geschichtsphilosophie* [Manual del método y de la historia de la filosofía], Leipzig, 1889.

124* Esta es una concepción que sostiene muy enérgicamente Scheler.

125 Se refiere a la destrucción que tuvo lugar el 24 de agosto del año 79 de nuestra era.

que «entender» es sólo cómo tales eventos naturales, cuando hacen su aparición, motivan el obrar de las personas en cuestión, y como «motivadores» reciben también ellos un significado histórico. Pero entonces ya no son concebidos como hechos naturales que hay que explicar a partir de leyes naturales. Si yo «explicase» la totalidad de la vida en el pasado habría proporcionado una buena porción de trabajo de ciencia de la naturaleza, pero habría erradicado del pasado el espíritu y no habría ganado ni un granito de conocimiento histórico. Si los historiadores tienen por tarea suya comprobar y explicar hechos psicológicos del pasado, entonces ya no hay ciencia alguna de la historia.

Dilthey[126] nombra las obras históricas de Taine[127] como un ejemplo aleccionador de las consecuencias de esta concepción. El objetivo vital de Wilhelm Dilthey ha sido el de dar a las ciencias del espíritu su verdadero fundamento. Acentuó que la psicología explicativa no es capaz de eso y quiso poner en su lugar una «psicología descriptiva y analítica»[128]. Creemos que con ello no está encontrada la palabra correcta, pues también la psicología descriptiva es ciencia del alma como naturaleza. Tan escasamente puede ella dar la clave sobre el proceder de las ciencias del espíritu como sobre el de las ciencias de la naturaleza. Claridad sobre el método de las ciencias del espíri-

126 Wilhelm Dilthey (Biebrich junto al Rin 1833 – 1911 Seis/Bozen), filósofo e historiador alemán; Apuntemos algunas de sus obras que Edith cita en este tratado a veces en su forma abreviada: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias humanísticas], Leipzig, 1883); *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [Conceptos sobre una sicología descriptiva y analítica], in: "Sitzungsberichte der Berliner Akademie", 1894; *Beiträge zum Studium der Individualität* [Contribución al estudio de la individualidad], en: Akten der Berliner Akademie, 1896; *Die Einbildungskraft des Dichters* [La imaginación del poeta], en el libro *Das Erlebnis und die Dichtung* [La vivencia y la poesía], Leipzig, 1905. Véanse también otras obras, como: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu], Leipzig, 1883; *Das Wesen der Philosophie* [La esencia de la filosofía], en: Hinneberg, Teil I Abteilunt / *Systematische Philosophie*, 1907, pp. 1-72; *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* [Los tipos de la concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos], 1911, etc.

127 Hippolyte Taine (Vouziers 1828 – 1893 París), historiador y filósofo francés; profesor en la Sorbona, entre sus numerosísimas obras podríamos citar: *Philosophie de l'art* [Filosofía del arte], París, 1865; *De l'intelligence* [Sobre la inteligencia], 2 t., París, 1870; *Origines de la France contemporaine* [Orígenes de la Francia contemporánea], 5 t., París, 1876-1893; *Essais de critique et d'histoire* [Ensayos de crítica y de historia], 3 t., París, 1856-1858, etc.

128* *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica].

tu y de las ciencias de la naturaleza la proporciona la indagación reflexiva de la conciencia científica respectiva como la pretende la fenomenología. Dilthey no ha llegado aquí a una claridad completa. Cabalmente, él también ve en el «autoconocimiento» el camino hacia una fundamentación epistemológica[129]. Y en la aplicación reflexiva de la mirada sobre el proceder de las ciencias del espíritu lo reconoció como comprensión reviviscente (o, como ya podemos decir, como [106] aprehensión empática) de la vida espiritual del pasado[130]. Pero encuentra como sujeto de esta comprensión al hombre como naturaleza, a la totalidad vital del individuo psicofísico[131]. Por eso la ciencia que se ocupa de él –la psicología descriptiva– es por una parte supuesto de las ciencias del espíritu, por otra lo que les da unidad, pues ellas se ocupan de las ramificaciones singulares en las que se despliega vitalmente aquella totalidad: arte, costumbre, derecho, etc. Mas con ello queda abolida la diferencia de principio entre naturaleza y espíritu.

Las ciencias exactas de la naturaleza se presentan también como una unidad: cada una de ellas tiene por objeto suyo una parte abstracta del «objeto natural» concreto. Objeto natural son también el alma y el individuo psicofísico. Para la constitución de este objeto era requerible la empatía y con ello estaba presupuesto hasta un cierto grado el individuo propio. Pero de esta empatía hay que distinguir la comprensión espiritual que caracterizaremos todavía más de cerca[132]. De las ambiguas declaraciones de Dilthey aprendemos, empero, que junto a la clarificación del método debe haber un fundamento objetivo de las ciencias del espíritu, una ontología del espíritu correlativa a una ontología de la naturaleza. Así como las cosas naturales tienen una estructura sujeta a leyes esenciales, vg., así como las formas espaciales empíricas representan realizaciones de formas geométricas ideales, así también hay una estructura esencial del espíritu y tipos ideales de los que los personajes históricos aparecen como realizaciones empíricas. Si empatía es la conciencia experiencial en la que vienen a dársenos personas ajenas, entonces es al mismo tiempo la

129* *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu], p. 117.

130* Op. cit., pp. 136 s.

131* Op. cit., p. 47.

132* Geiger ya ha acentuado en su redacción colectiva antes nombrada que hay que distinguir entre comprensión reviviscente y empatizar como mera presencia de algo anímico (cf. p. 48), sin que naturalmente podamos acometer en este lugar un análisis más pormenorizado.

base ejemplar para la obtención de estos tipos ideales, como la experiencia de la naturaleza lo es para el conocimiento eidético de la naturaleza. Desde nuestras consideraciones debemos, pues, encontrar también un acceso a estos problemas.

[107]

§ 2. **El sujeto espiritual**

Tratemos de comprobar primero lo que ya hemos ganado para el conocimiento del sujeto espiritual con la constitución del individuo psicofísico. Lo encontrábamos como un yo en cuyos actos se constituye un mundo de objetos y que crea objetos él mismo en virtud de su voluntad.

Si tenemos en cuenta que no todo sujeto ve el mundo por el mismo «lado» ni lo tiene dado en la misma afluencia de apariencias, sino que a cada uno corresponde su peculiar «visión del mundo», entonces ya está obtenida con esto una caracterización individual de los sujetos espirituales. Sin embargo, algo se opone en nosotros a reconocer este curioso «sujeto espiritual» sin sustrato como aquello que comúnmente se denomina persona. No obstante, podemos completar su caracterización sobre la base de nuestras declaraciones anteriores.

Los actos espirituales no están uno junto a otro sin relación –semejantes a un haz de rayos con el yo puro como punto de intersección–, sino que hay un provenir vivenciado de uno a partir de otro, un deslizarse del yo de uno al otro: lo que antes hemos denominado «motivación». Este «entramado de sentido» de las vivencias, que tan raro efecto producía en medio de las relaciones causales psíquicas y psicofísicas y no tenía paralelo alguno en la naturaleza física, ha de cargarse íntegramente a la cuenta del espíritu. La motivación es la legalidad de la vida espiritual, el entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible. Justamente este provenir pleno de sentido distingue a la motivación de la causalidad psíquica, y a la comprensión empatizante de entramados espirituales de la aprehensión empatizante de los psíquicos. Un sentimiento motiva una expresión según su sentido, y este sentido delimita un dominio de posibilidades de expresión, así como el sentido de una parte de la frase diseña las posibles compleciones (forma-

les y materiales). Esto no quiere decir otra cosa sino que los actos espirituales están subordinados a una legalidad racional general. Tanto como para el pensar, así también para el sentir sentimiento, el querer y el obrar hay leyes racionales que encuentran su expresión en ciencias aprióricas: junto a la [108] lógica caminan la axiología, la ética y la práctica.

Hay que distinguir esta legalidad racional de la legalidad esencial. Reside en la *esencia* del querer el que sea motivado por un sentimiento. De ahí que un querer inmotivado es un absurdo, no es pensable un sujeto de la índole que sea que quisiera algo que no le estuviera ante los ojos como valioso. En el *sentido* del querer (el establecer que algo está por realizar) reside el que se dirige a lo posible (esto es, realizable), razonablemente sólo se puede querer lo posible. Pero hay gente irrazonable que no se cuida de si lo que ha reconocido como valioso es realizable o no, que lo quiere sólo en virtud de su valor y se fatiga por hacer posible lo imposible. La vida anímica patológica muestra que para muchos es realmente posible lo que contradice las leyes racionales. Hablamos entonces de enajenación mental. Pero la legalidad psíquica puede estar ahí perfectamente intacta. Por otra parte, hay males psíquicos en los que las leyes racionales del espíritu permanecen perfectamente en vigor, vg., anestesia, afasia y semejantes. Reconocemos una diferencia radical entre las anomalías espirituales y las psíquicas. En los casos de la segunda clase no está del todo perturbada la comprensión de la vida anímica ajena, sólo que se empatizarán relaciones causales modificadas, mientras que en los males del espíritu la comprensión está suprimida, puesto que sólo puede empatizarse todavía una sucesión causal, no el provenir pleno de sentido de unas vivencias desde otras. Finalmente, hay aún una serie de casos patológicos en los que ni el mecanismo psíquico ni la legalidad racional parecen infringidos, sino que se presentan como modificaciones del vivenciar en el marco de las leyes racionales, vg., una depresión a consecuencia de un acontecimiento demoledor. Aquí no sólo es comprensible la parte de la vida anímica respetada por la enfermedad, sino la aparición misma de la enfermedad[133]. De estas consideraciones extraemos *que el sujeto espiritual está sometido por esencia a* [109] *leyes racionales y que sus vivencias están en entramados comprensibles.*

133* Semejantes distinciones han sido confeccionadas por la psicopatología moderna. Cf. JASPERS, *Über kausale und verständliche Zusammenhänge...* [Sobre conexiones causales y de comprensión...].

§ 3. La constitución de la persona en las vivencias de sentimiento

Pero tampoco podemos contentarnos con esto; tampoco con esto hemos llegado aún a lo que se denomina persona. Más bien conviene reconocer que en los actos del espíritu se constituye todavía algo diferente del mundo de objetos hasta ahora considerado. Es antigua tradición psicológica que el «yo» está constituido en sentimientos[134]. Vamos a ver qué puede entenderse por este «yo» y si podemos aducir una justificación en favor de esta afirmación.

En el lenguaje de la psicología al uso se distinguen sensaciones, en las que yo siento «algo» (una concepción con la que no nos declaramos solidarios), y sentimientos, en los que yo «me» siento o bien siento actos y disposiciones del yo. ¿Qué sentido puede tener esta distinción? Hemos visto que todos los actos son vivencias del yo en tanto que, al reflexionar, uno se topa con el yo puro en cada uno. Además, el sentimiento es también sentimiento de algo, es un acto donante, y por otro lado hay que considerar también todo acto como disposición del yo anímico una vez que éste se ha constituido.

No obstante, subsiste una diferencia muy incisiva en la esfera de la vivencia. En los «actos teoréticos», actos de la percepción, de la representación, del pensamiento asociativo o inferencial, etc., estoy dirigido hacia un objeto de tal manera que el yo y los actos no están ahí en absoluto. En todo momento existe la posibilidad de echar una mirada reflexiva sobre ellos, dado que en la ejecución están permanentemente dispuestos para ser percibidos. Pero existe igualmente la posibilidad de que esto no suceda, de que el yo quede completamente absorbido en la consideración del objeto. Sería pensable que un sujeto que viviera sólo en actos teoréticos tuviera ante sí un mundo de objetos sin descubrir jamás su sí mismo y su conciencia, sin «estar ahí» para sí mismo. Mas desde el momento en que este sujeto no sólo percibe, [110] piensa, etc., sino que también tiene sentimientos, ya no es esto posible. Pues al tener sentimiento no sólo vivencia objetos, sino a sí mismo, vivencia los sentimientos como provenientes del «fondo de su yo». Con ello queda dicho a la vez que este yo que «se» vivencia no es el yo puro, pues el yo puro no tiene fondo alguno. En

134* Se ven justificaciones de este parecer desde los escritos de renombrados psicólogos en la *Phänomenologie des Ich* [Fenomenología del yo] de Österreich, pp. 8 ss., cf. también NATORP, *Allgemeine Psychologie* [Psicología general], p. 52.

cambio, el yo que es vivenciado en el sentimiento tiene estratos de diferente profundidad que se descubren al nacer los sentimientos de ellos.

Se ha querido distinguir entre «sentir» sentimientos y el «sentimiento». Yo no creo que con estas dos designaciones toquemos dos clases diferentes de vivencias, sino sólo las diferentes «direcciones» de la misma vivencia. El sentir sentimientos es la vivencia en cuanto que nos da un objeto o algo del objeto. El sentimiento es el mismo acto en cuanto que aparece como proveniente del yo o que descubre un estrato del yo. En ello todavía es menester un viraje especial de la mirada para convertir en objeto en sentido estricto a los sentimientos, a su brotar desde el yo y a este mismo yo. Un volverse que es específicamente diferente de la reflexión, porque no me trae ante los ojos algo que antes no existiera en absoluto para mí. Por otra parte, es específicamente diferente del paso desde una «vivencia de trasfondo», desde un acto en el que un objeto está ante mí pero no es el objeto preferencial de mi dedicación, al cogito específico, al acto en el que estoy dirigido al objeto en sentido propio; pues volverse al sentimiento, etc., no es el paso desde un dato de objeto a otro, sino objetivación de algo subjetivo[135]. Además, en los sentimientos nos vivenciamos no sólo como existentes, sino como hechos así o asá; ellos nos manifiestan cualidades personales. Ya hablamos antes de propiedades constantes del alma que se manifiestan en las vivencias. Adujimos ejemplos de tales propiedades constantes, entre otros la memoria que se manifiesta en nuestros recuerdos, y la pasionalidad que se manifiesta en nuestros sentimientos. Una consideración más detallada [111] muestra este agrupamiento como altamente superficial, dado que no se trata en modo alguno de propiedades al mismo nivel, tanto ontológicamente (según su posición en la estructura esencial del alma), como fenomenológicamente (según su constitución en la conciencia). Viviendo en el recuerdo y vueltos hacia el objeto recordado nunca llegaríamos a algo así como la «memoria». Sólo en la percepción interna, en nuevos actos en los que el recuerdo no existente antes para nosotros está «dado», se da ella también como manifestación del alma y de su propiedad (o «capacidad»). En la «alegría bulliciosa», en el «dolor convulsivo», advierto en su misma realización, sin que

135* Por lo demás, se requiere también la misma dirección de la mirada para «objetivar» el correlato de un acto sentimental (cf. *Ideen* [Ideas] de Husserl, p. 66). Ella tiene lugar, vg., en el paso de la captación de un valor, del originario sentir un valor, a un juicio de valor.

me estuvieran «dadas» en nuevos actos, mi pasionalidad y la posición que ella ocupa en el yo. No las percibo, sino que las vivencio. En cambio, es posible una objetivación de estas propiedades vivenciadas, así como de los sentimientos, y ésta es incondicionalmente requerible, vg., cuando algo debe afirmarse de ellos. Estos actos objetivadores son de nuevo donantes (que perciben o meramente indican, mientan) y en ellos tiene lugar la correspondencia del yo vivenciado y del percibido.

Tendríamos que recorrer todos los géneros de vivencia para obtener un cuadro completo. Esto sólo puede hacerse aquí a modo de indicación. Las sensaciones no revierten en una vivencia del yo: la presión, el calor, el estímulo de la luz que yo siento, no son nada en lo que yo me vivencie, no surgen en modo alguno de mi yo. En cambio, una vez objetivados, me «manifiestan» la «sensibilidad» como propiedad anímica constante. Las denominadas «sensaciones sentimentales» o «sentimientos sensibles», el gusto por una impresión táctil, el dolor sensorial, penetran ya en la esfera del yo; yo vivencio el gusto y el dolor en la superficie de mi yo, en ello vivencio a la vez mi «receptividad sensorial» como estrato superior o más externo de mi yo[136].

Hay luego una especie de sentimientos que son, [112] en un sentido especial, «vivenciarse»: los sentimientos comunes y los estados de ánimo. Distingo los sentimientos comunes de los estados de ánimo en atención a su «ligazón corporal», que sin embargo no tiene que ocuparnos aquí. Sentimientos comunes y estados de ánimo adoptan una posición especial en el reino de la conciencia, pues ellos no son actos donantes, sino que sólo son visibles como «coloraciones» en actos donantes. Al mismo tiempo se distinguen por el hecho de que no tienen ningún lugar determinado en el yo, no son vivenciados en la superficie o en la profundidad del yo, y no descubren ningún estrato del yo, sino que lo impregnan completamente y lo llenan, y pene-

136* No puedo coincidir totalmente con Geiger cuando niega toda «implicación del yo» a los sentimientos sensibles (*Phänomenologie des ästhetischen Genusses* [Fenomenología del gusto estético], pp. 613 s.). Si se distinguen (como debe hacerse) la sensación, lo placentero de ella y el gusto que me da, entonces no veo cómo se puede eliminar de este gusto el momento del yo. Francamente, con ello cae también para mí la distinción que hace Geiger entre gusto y gozo, por cuanto se apoya en la implicación del yo. Tampoco puedo admitir que no haya una contrapartida negativa para el gozar (como el disgusto para el gusto, el desagrado para el agrado): me parece que un análisis más detallado debería poder resaltar el *sufrir* como la contraimagen negativa del gozar.

tran todos los estratos o pueden al menos penetrarlos. Tienen algo de la omnipresencia de la luz y, por ejemplo, ni siquiera la serenidad de carácter como propiedad vivida está localizada en modo alguno en el yo, sino que está difusa por encima como un claro resplandor. Y toda vivencia actual tiene en sí algo de esta «iluminación de conjunto», está sumergida en ella.

Llegamos ahora a los sentimientos en sentido estricto. Estos sentimientos –como dijimos antes– son siempre sentimiento de algo. En todo sentimiento estoy dirigido a un objeto, me está dado algo sobre el objeto, se me constituye un estrato del objeto. Pero para que se pueda constituir este estrato del objeto debo tenerlo antes, me debe estar dado, y esto sucede en los actos teoréticos: todo sentimiento precisa de actos teoréticos para su constitución. Así, en la alegría por una buena acción me está delante la bondad de esta acción, su valor positivo; pero para alegrarme por esta acción debo ante todo saber de ella, el saber es fundante para la alegría. Este saber, que está en la base del sentir el valor y que también puede ser reemplazado por una aprehensión intuitiva percipiente o representativa, pertenece al terreno de los actos sólo aprehensibles por reflexión y carece de profundidad de yo. En cambio, el sentimiento constituido sobre él, aun en caso de inmersión completa en el [113] valor sentido, descansa siempre en la existencia del yo y es vivenciado como proviniendo de él. El enfado por la pérdida de una joya penetra menos profundamente o viene de un estrato más superficial que el dolor por la pérdida del mismo objeto como recordatorio de una persona amada o, más aún, que el dolor por la pérdida de esta persona misma. Aquí se manifiestan las conexiones esenciales entre el orden de rango de los valores[137], el orden en profundidad de los sentimientos de valor y el orden de los estratos de la persona que ahí se descubren. Así, pues, todo avance en el reino de los valores es al mismo tiempo un acto de conquista en el reino de la propia personalidad. Esta correlación posibilita una legalidad racional de los sentimientos y su anclaje en el yo, y una decisión sobre lo «correcto» y lo «equivocado» en este terreno. A quien le «derrota» la pérdida de su patrimonio, esto es, le toca en el punto nuclear de su yo, ése siente «irracionalmente», invierte el orden de rango de los valores o le falta en general la penetración sentimental de los valores superiores y le faltan los estratos personales correlativos.

137* Para el orden de rango de los valores, cf. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik...* [El formalismo en la ética...], pp. 488 ss.

A los actos sentimentales en los que se descubren los estratos personales pertenecen también los sentimientos del amor y del odio, de la gratitud, de la venganza, del rencor, etc., sentimientos que tienen por objeto a otras personas. También estos sentimientos están anclados en diferentes estratos del yo (el amor, vg., en uno más profundo que el afecto). Por otra parte, tienen como correlato valores personales. Cuando estos valores no son valores derivados –que conciernen a la persona como a quien realiza o aprehende otros valores–, sino valías propias, vienen a darse en actos que radican en otras profundidades que el sentimiento de los valores no personales, y si con ello desvelan estratos que no pueden ser vivenciados de ninguna manera, entonces es constitutivo para la persona propia la aprehensión de personas ajenas. En el acto de amor, pues, tenemos un asir o bien un tender a la valía personal que no es un valorar a causa de otro valor; no amamos a una persona porque hace el bien, su valía no consiste en que haga el bien (aun cuando en eso quizá se evidencia el valor), [114] sino que ella misma es valiosa y la amamos «por ella misma». Y la capacidad de amar que se exterioriza en nuestro amor radica en otra profundidad que la capacidad del valorar moral, la cual es vivenciada en el valorar una acción.

Entre sentir un valor y el sentimiento del valor de su realidad (pues la realidad de un valor es ella misma un valor) y su profundidad de yo, hay conexiones esenciales. La profundidad de un sentimiento de valor determina la profundidad de un sentir que se constituye sobre la aprehensión de la existencia de ese valor, existencia que no tiene la misma profundidad. El dolor por la pérdida de una persona amada no es tan profundo como el amor a esa persona cuando la pérdida significa que esa persona deja de existir; así como la valía personal sobrevive a su existencia, y el amor a la alegría por la existencia del amado, así también es la valía personal superior al valor de su realidad, y el correspondiente sentimiento del valor radica más profundamente[138]. Pero si «pérdida de la persona» significa derogación de la persona y de la valía personal (tal vez continuando la existencia de la persona empírica en cuestión, en el caso de que «uno se haya engañado a sí mismo sobre una persona»), entonces el dolor por la pérdida es equivalente a la supresión del amor y radica en la misma profundidad.

138* Sobre la relación entre altura y duración de los valores, cf. SCHELER, *op. cit.*, pp. 492 ss.

La misma aprehensión de valores es un valor positivo. Pero para descubrir ese valor es preciso dirigirse a esa aprehensión. El sentir el valor se presenta precisamente en el volverse al valor, mas éste no es objeto y debe primero ser objetivado para que su valor pueda ser sentido. En semejante sentir el valor del sentir el valor (alegría por mi alegría) me descubro a mí mismo de una doble manera: como sujeto y como objeto. El sentimiento original del valor y el reflejo prenderán de nuevo en profundidades diferentes. Así, puedo gozar de una obra de arte y a la vez de mi gozar la obra de arte; «razonablemente» será el gozo de la obra de arte el más profundo. La «inversión» de esta relación es para nosotros tanto como una «perversión». Con lo cual no está dicho que el sentir irreflejo deba ser en cada caso el más profundo. Yo puedo sentir una leve complacencia por la desgracia de otro [115] y sufrir profundamente, y con razón, por esta leve complacencia. El orden de profundidad no depende directamente de la contraposición reflejo-no reflejo, sino, una vez más, del orden de rango de los valores sentidos: la valoración positiva de un valor positivo es menos valiosa que el valor positivo mismo. La valoración positiva de un valor negativo es menos valiosa que el valor negativo mismo. La preferencia de una valoración positiva antes que del valor positivo es, pues, axiológicamente irracional; la posposición del valor positivo (no fundado) al negativo es axiológicamente racional. Según lo dicho parece que el valor de la persona propia se constituye sólo reflejamente, no en la dirección inmediata de la vivencia. Pero para decidir esto se requieren todavía otras indagaciones.

No sólo el aprehender, sino que también el realizar un valor es un valor. Vamos a considerar algo más de cerca este realizar y, por cierto, no por su lado del querer y del actuar, sino sólo desde sus componentes sentimentales. En el realizar un valor me está ante los ojos este valor a realizar, y este sentir el valor tiene el papel ya indicado para la constitución de la personalidad. Pero a la vez que con este sentir el valor se da una alegría completamente ingenua e irrefleja en el «crear», en la cual este crear está sentido como valor. En este crear vivencio simultáneamente mi fuerza creativa y a mí mismo como provisto de esta fuerza, y los vivencio como valiosos en sí. La fuerza que vivencio en el crear y el poder que vivencio a una con ella, o aun por sí mismo en el poder crear, son valores personales autónomos y, por cierto, completamente independientes del valor a realizar. El ingenuo «sentir el valor propio» de esta fuerza creativa también se muestra además en el realizar y en la vivencia del poder realizar un valor negativo. Entonces se presenta evidentemente un conflicto de valores,

y el valor positivo propio de la fuerza puede ser succionado por el valor medio negativo que le está adherido. En cualquier caso tenemos aquí un ejemplo de «sentimientos de sí» irreflejos en los que la persona se vivencia como valiosa.

Pero antes de que pasemos al terreno de las vivencias de la voluntad, cuyo umbral ya hemos pisado, debemos indagar todavía [116] desde otra «dimensión» los sentimientos en su significado para la constitución de la personalidad. Ellos no sólo tienen la peculiaridad de radicar en cierta profundidad del yo, sino también de llenarlo en mayor o menor grado. Lo que con esto se entiende ya lo hemos conocido al tratar los estados de ánimo. Podemos decir que a todo sentimiento lo habita un cierto componente de estado de ánimo en virtud del cual se propaga por el yo desde su posición original y lo llena. Un rencor relativamente leve, partiendo de un estrato periférico, puede llenarme «punto por punto», pero también puede dar con una alegría profunda que le impida un avance ulterior hacia el centro y que entonces, progresando a su vez victoriosamente desde el centro hacia la periferia, llena todos los estratos superpuestos. Los sentimientos aparecen –por permanecer en la vieja imagen– como diversas luminarias de cuya posición y fuerza lumínica depende la iluminación resultante. La imagen de la luz y del color puede hacernos evidente, todavía desde otro lado, la relación entre sentimiento y estado de ánimo. Los componentes del estado de ánimo pueden habitar los sentimientos de manera esencial y ocasional, tal como a los colores conviene una claridad específica más allá de sus grados de mayor o menor claridad. Así, hay una alegría grave y una serena; pero al margen de eso, la alegría es un carácter específicamente «luminoso».

Por otra parte, de estas relaciones entre estado de ánimo y sentimiento se puede obtener todavía una explanación ulterior sobre la esencia de los estados de ánimo. No sólo puedo vivenciar un estado de ánimo y a mí en él, sino también su penetrar en mí, vg., puedo vivenciarlo como proveniente de una determinada vivencia: yo vivencio cómo algo me pone de malhumor; este «algo» es siempre correlato de un acto sentimental, la privación de una noticia por la que me enfado, el sonido chirriante de un violín que me desagrada, la mala acción por la que me indigno. De la profundidad de yo del acto sentimental –correlativo a la altura del valor sentido– depende entonces el «radio de acción» del estado de ánimo suscitado; el estrato hasta el que «razonablemente» puedo dejarlo penetrar está predeterminado.

A la profundidad y al radio de acción de los sentimientos se añade como una tercera dimensión su duración; ellos no sólo llenan el yo según su [117] profundidad y amplitud, sino también según su «longitud» en su tiempo vivenciado, mientras persisten en él. Y también aquí hay algo así como una duración sentimental específica dependiente de la profundidad. Asimismo, cuánto tiempo pueda «persistir» en mí un sentimiento (o un estado de ánimo), llenarme o dominarme, esto también está sometido a leyes racionales. Ahora bien, de esta dependencia de la estructura personal respecto de las leyes racionales mostrada repetidas veces se destaca una clara distinción en el alma que no está subordinada a leyes racionales, sino naturales. De la profundidad, del radio de acción y de la duración de los sentimientos hay que distinguir su intensidad. Un ligero malhumor puede perdurar largo tiempo y me puede llenar más o menos. Además, puedo sentir un valor elevado menos intensamente que uno inferior y ser por ello inducido a realizar el inferior en lugar del superior. «Inducido»: en esto consiste el que aquí resulte vulnerada la legalidad racional. En puridad, al valor más grande conviene también el sentimiento más fuerte que luego también pone en movimiento a la voluntad. Pero *de facto* no siempre es así. El más pequeño incidente a nuestro alrededor nos suele excitar más fuertemente –como ya ha sido notado a menudo– que una catástrofe en otra parte de la Tierra sin que desconozcamos a qué acontecimiento corresponde mayor importancia. ¿Se debe eso a que en un caso no tenemos los fundamentos intuitivos para una valoración originaria o a que en el otro actúa un contagio de sentimiento? En cualquier caso, parece que aquí se trata de un efecto de la organización psicofísica. Es razonable que a todo sentimiento conviene una determinada intensidad, e incluso es aún comprensible que el sentimiento más fuerte dirige la voluntad. Pero el grado fáctico del sentimiento no se puede ya entender, sino meramente explicar causalmente. Tal vez se podría mostrar que a cada individuo corresponde un acopio de fuerza psíquica, y que conforme a él se determina la intensidad de que puede disponer cada vivencia singular. Así, la duración que corresponde a un sentimiento según la legalidad racional puede superar a la «fuerza psíquica» de un individuo y entonces el sentimiento, o bien expirará antes de tiempo, o bien conducirá a un «colapso psíquico». (En el primer caso se hablará de una predisposición «normal», en el segundo de una [118] «anormal» o patológica. La «norma» de la que aquí hablamos es la de la utilidad biológica, no la de la legislación racional. Lo patológico no es el sentimiento, sino el sucumbir ante él). Sin embargo, no es este el lugar para tratar esta cuestión en pormenor.

Nos queda aún por tratar el análisis de las vivencias de la voluntad. También debemos examinar las tendencias, con ellas emparentadas, por su posible relevancia para la constitución de la personalidad. Según Pfänder[139], a ellas parece convenirles tal relevancia. «Las tendencias y contratendencias que se originan en el yo –así argumenta él[140]– no tienen desde luego la misma situación en este yo. Es decir, que este yo posee una peculiar estructura: el centro propio del yo o el núcleo del yo está circundado por el cuerpo vivo del yo. Y entonces, las tendencias pueden ciertamente originarse en el yo, pero en el cuerpo vivo del yo, fuera del centro del yo; por tanto, en este sentido, pueden ser vivenciadas como tendencias excéntricas». La distinción entre núcleo del yo y cuerpo vivo del yo parece corresponder a nuestra distinción entre estratos personales centrales y periféricos. Tendencias centrales y excéntricas prorrumpirían, según eso, desde estratos diferentes, tendrían diferente profundidad de yo. Sin embargo, esta descripción no me parece correcta; el verdadero sentido de la referida distinción entre tendencias centrales y excéntricas parece ser otro completamente distinto. Por cuanto veo, hay diversas modalidades de ejecución del acto de tender. El tender central es un tender según la forma del cogito; las tendencias excéntricas son las correspondientes «vivencias de trasfondo». Con ello no se ha mostrado que al tender en general no corresponda ninguna profundidad de yo. Si un ruido oído despierta en mí la tendencia a volverme hacia él, en la acción no encuentro que, de manera irrefleja, yo vivencie en esta tendencia otra cosa que el yo puro sobre el que viene ejercido el «impulso», o que ella ascienda desde profundidad alguna. En cambio, de vez en cuando hay «fuentes» del tender que son vivenciadas y de las cuales procede éste[141]: un malestar, un descontento o similares; y gracias

139 Alexander Pfänder (Iserlohn 1870 – 1941 Munich), filósofo, promovió en Munich bajo la dirección de Theodor Lipps, fue el elemento central del círculo de los fenomenólogos de Munich. Trabajó especialmente en el tema de la lógica y de la psicología. Entre sus trabajos podemos citar: en primer lugar la obra citada aquí por Edith *Abhandlung über "Motiv und Motivation"* [Tratado sobre "motivo y motivación], en: "Münchner Philosophische Abhandlungen", Festschrift zu Th. Lipps' 60. Geburtstag (Leipzig 1911); véanse también: *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse* [La fenomenología de la voluntad. Un análisis psicológico], Leipzig, 1901; *Zur Psychologie der Gesinnungen* [Sobre la psicología de las disposiciones], (1ª parte en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, t. I, 1913; 1ª parte en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, t. 2, (Halle) 1916; *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie* [El alma del hombre. Ensayo de psicología de la comprensión], Halle, 1933, etc.

140* *Motiv und Motivation* [Motivo y motivación], p. 169.

141* PFÄNDER, op. cit., p. 168.

a [119] su origen desde esta fuente, al tender le convienen secundariamente una profundidad y una relevancia constitutivos para la personalidad (o sea, tan sólo si en el tender se hace visible su fuente). Más aún, también la impetuosidad y la tenacidad de una tendencia se muestran después como dependientes de la profundidad de yo de su fuente y, con ello, como accesibles a una legalidad racional, mientras que el tender puro que no surge como vivencia de un sentimiento no es racional ni irracional.

Según Pfänder, el *querer* está siempre en el centro del yo en contraste con el tender[142]. Asentimos a esto en tanto que lo traducimos a nuestra concepción: la resolución de la voluntad se realiza siempre en la forma del «cogito». Como ya sabemos, con ello no se ha dicho todavía nada sobre la voluntad como «vivenciarse». «Si se trata de un auténtico acto volitivo, el propio yo –dice Pfänder– no debe ser meramente pensado, sino él mismo aprehendido inmediatamente y hecho objeto-sujeto de los propósitos prácticos. Al querer, pero no al tender, pertenece entonces la autoconciencia inmediata. El acto volitivo es, por tanto, un acto propositivo práctico imbuido de un determinado mentar volitivo, acto que procede del centro del yo y, avanzando por el mismo yo, determina a este mismo a un preciso comportamiento futuro. Es un acto de autodeterminación en el sentido de que el yo es tanto el sujeto como el objeto del acto».

Tampoco podemos declararnos completamente de acuerdo con este análisis. Objeto del acto volitivo es lo querido o pensado volitivamente. Una autodeterminación para el comportamiento futuro consiste sólo (conforme a la vivencia) en el querer un obrar futuro y no en el simple querer un comportamiento a realizar. Por tanto, el yo no es objeto en el simple querer, por el contrario está permanentemente vivenciado desde el lado del sujeto: «yo» donaré el ser a lo que no es. Tal es sólo, por lo pronto, el yo puro. Pero en tanto que todo querer se edifica sobre un tener sentimientos, en tanto que también con cada querer está ligado aquel sentimiento del poder-realizar –en todo «yo quiero» libre e indubitable reside un «yo puedo»; con un «yo no puedo» sólo se lleva bien un tímido «ya querría yo»; «yo quiero [120] pero no puedo» es un *nonsense*– todo querer interviene de doble manera en la estructura personal y descubre sus profundidades.

La posición de los actos *teoréticos* requiere todavía un examen más detenido. Primero nos parecieron completamente irrelevantes para la constitución de la personalidad, no radicados en absoluto en

142* PFÄNDER, op. cit., p. 174.

ella, pero ahora nos los hemos encontrado repetidas veces y podemos sospechar que deben ser involucrados de múltiples maneras. Todo acto sentimental (y también, naturalmente, todo acto volitivo), se basa sobre uno teorético, por tanto es imposible un sujeto sentimental puro; sin embargo, por este lado aparecen los actos teoréticos sólo como condiciones, no como constituyentes de la personalidad, y tampoco creo que corresponda, por ejemplo, a los simples actos de percepción, un significado más elevado. Las cosas son diferentes con respecto a los actos específicos de conocimiento. El conocer mismo es un valor, y precisamente un valor graduado según su objeto. El acto reflejo en el que viene a darse el conocer siempre puede llegar a ser, pues, soporte de una captación de valor, y el conocer, así como aquel valor sentido, deviene con ello relevante para la constitución de la personalidad. Verdad es que este dominio del valor no sólo se abre a la mirada refleja. No sólo el conocimiento obtenido, sino (acaso en mayor proporción) el conocimiento todavía no realizado está sentido como valor, y este sentir el valor es la fuente de todo esfuerzo cognoscitivo, el «resorte» de todo querer conocer. Un objeto se me ofrece como oscuro, encubierto, no claro. Está ahí como algo que está por descubrir, pide esclarecimiento. Este esclarecer, descubrir, y su resultado, el conocimiento claro y distinto, están ante mí como valor incisivamente sentido y que me arrastra irresistiblemente hacia sí. Es un dominio axiológico propio el que aquí se abre, y un estrato de la personalidad propio el que le corresponde. Un estrato muy profundo que con frecuencia es tenido por nuclear, y para un determinado tipo de personas, las que poseen «temple científico» específico, es de hecho su núcleo esencial. Pero del análisis del conocimiento se puede extraer todavía más: hemos hablado de esfuerzo cognoscitivo y de querer conocer; el proceso cognoscitivo mismo es acción, es acto. No sólo siento el valor del conocimiento que está por realizarse y la alegría por [121] el realizado, sino que en la realización siento también aquella fuerza y poder que encontrábamos en otro querer y obrar.

Con esto hemos esbozado a grandes rasgos la constitución de la personalidad. En ella encontramos una unidad de sentido que se constituye plenamente en el vivenciar, que además se distingue por el hecho de que está subordinada a las leyes racionales. Encontrábamos una correlación general entre persona y mundo o, dicho con más exactitud, mundo de los valores. Para nuestros objetivos es suficiente el haber mostrado esta correlación. De ahí resulta que no es posible llevar a cabo una doctrina de la persona (sobre la que, naturalmente, no albergamos aquí ninguna pretensión) sin una precedente doctrina

de los valores, y que ella puede ser obtenida a partir de semejante doctrina de los valores. A la jerarquía completa de los valores correspondería la persona ideal que siente todos los valores adecuadamente y según su orden de rango. La supresión de ciertos dominios axiológicos o las modificaciones en el orden de rango de los valores, además de las diferencias en la intensidad con que vivenciamos un valor y en la preferencia de una de las posibles formas de expresión (expresión corporal, del querer y del obrar, etc.), darían por resultado otros tantos tipos personales. Una cumplida doctrina de los tipos sería tal vez aquel fundamento ontológico de las ciencias del espíritu que le valió tantos esfuerzos a Dilthey.

§ 4. **El darse de la persona ajena**

Tenemos que consignar ahora cómo se destaca la constitución de la persona ajena respecto de la propia y además cómo se diferencia la persona respecto del individuo psicofísico de cuya constitución nos ocupamos anteriormente.

El primer cometido, después de las investigaciones precedentes, ya no parece ocasionar una gran dificultad. Así como en los propios actos espirituales originarios se constituye la persona propia, así la ajena se constituye en los actos vivenciados empáticamente. Toda acción de otro la vivencio como procedente de un querer, y éste a su vez de un sentir sentimiento; con ello me está dado al mismo tiempo un estrato de su persona y un dominio de valores aprehensibles en principio para él, el cual motiva además con pleno sentido la espera de posibles actos volitivos y acciones futuros. Una acción singular, e igualmente una [122] expresión corporal singular –una mirada o una sonrisa–, me pueden brindar una mirada al núcleo de la persona. Ulteriores cuestiones que se plantean podrán responderse cuando hayamos discutido la relación entre «alma» y «persona».

§ 5. **Alma y persona**

En ambas nos han salido al paso propiedades constantes, pero las propiedades anímicas se constituyen para la percepción interna y para la empatía en cuanto que éstas tienen por objeto las vivencias, mientras que las propiedades personales se descubren en el vivenciar original y correlativamente en el transferirse dentro de otro empatizan-

do, si bien es menester todavía –igual que con las vivencias en cuestión– un viraje especial de la mirada para hacer del «descubrir» un aprehender.

Hay cualidades (o «disposiciones»), que en principio sólo son perceptibles, no vivenciables: así es la memoria, que se manifiesta a la mirada aprehensora en mis recuerdos. Estas cualidades son, pues, anímicas en sentido específico. Naturalmente que también las propiedades personales –la bondad, el espíritu de sacrificio, la energía que vivencio en mis acciones– se traducen en propiedades anímicas cuando son percibidas en un individuo psicofísico. Pero son pensables además como propiedades de un sujeto espiritual puro y conservan su esencia propia también en el entramado de la organización psicofísica. Su posición especial se manifiesta en el hecho de que están fuera de la conexión causal.

Encontrábamos el alma, sus vivencias y todas sus disposiciones, como dependientes de toda clase de circunstancias, influenciables por doquier, así como por los estados y la índole del cuerpo vivo, engarzadas, en fin, a todo el entramado de la realidad física y psíquica. Bajo la acción permanente de tales influjos se desarrolla el individuo con todas sus disposiciones. Este hombre está hecho así porque estuvo expuesto a estos y a aquellos influjos; en otras circunstancias se habría desarrollado de otra manera, su «naturaleza» tiene algo de empíricamente fortuito, se la puede pensar transformada de muchas maneras. Pero esta variabilidad no es indefinida, en ella topamos con límites. [123] No sólo es que la estructura categorial del alma como alma debe permanecer conservada; también dentro de su forma individual damos con un núcleo inmutable: la estructura personal. Me puedo figurar a César en una aldea en vez de en Roma y lo puedo trasladar al siglo veinte; ciertamente que su individualidad históricamente determinada experimentaría entonces algunos cambios, pero es igualmente seguro que seguirá siendo César. La estructura personal delimita un dominio de posibilidades de variación dentro del cual se puede desarrollar su expresión real «según las circunstancias».

Las capacidades del alma –así lo dijimos antes– pueden ser perfeccionadas y también enromadas por el uso. Mediante la práctica puedo ser «educado» para gustar de las obras de arte y, por otra parte, el gusto me puede resultar empalagoso por la repetición frecuente. Pero estoy sometido a la «fuerza de la costumbre» sólo en virtud de mi organización psicofísica. Un sujeto puramente espiritual siente un valor y vivencia en ello el estrato correlativo de su ser. Este senti-

miento no puede llegar a ser ni más ni menos profundo. Un valor que le es inaccesible a la fuerza de la costumbre permanece también como un valor que ella siente, no queda perdido para ella. Y un individuo psicofísico tampoco puede ser conducido nunca mediante costumbre a un valor para el que le falta el estrato personal correlativo. Los estratos de la persona no pueden «desarrollarse» o «deteriorarse», sino sólo llegar o no a descubrirse en el curso del desarrollo psíquico. Esto vale para la causalidad «intersubjetiva» tanto como para la «intrasubjetiva». La persona como tal no está sometida al contagio de sentimientos, éste sirve más bien para velar el verdadero contenido de la personalidad. Las condiciones de vida en las que un individuo crece pueden engendrar en él una aversión contra ciertas acciones (¡educación moral autoritaria!) que no corresponde a ninguna propiedad personal original y que puede ser vencida por otros «influjos». El educado conforme a «principios morales» y que obra según ellos, cuando vuelve la mirada «hacia sí» percibirá con satisfacción a una persona «virtuosa»; hasta que un día, en una acción que prorrumpe desde lo hondo de su interioridad, se *vivencia* como de una clase totalmente [124] distinta de la que creía ser hasta entonces.

De un desarrollo de la persona bajo el influjo de las condiciones de vida –de una «significación del ambiente para el carácter», como admite también Dilthey[143]– sólo se puede hablar en cuanto que el mundo real circundante es objeto de su vivencia de los valores y determina qué estratos llegan a descubrirse y qué acciones posibles devienen reales. Así puede la persona psicofísica empírica ser una realización más o menos perfecta de la persona espiritual. Se puede pensar que la vida de un hombre es un proceso acabado de despliegue de su personalidad; pero también es posible que el desarrollo psicofísico no permita un despliegue completo, y esto de distintas maneras: quien muere en edad infantil o es víctima de una parálisis no puede desplegarse del todo, un hecho empírico fortuito –la debilidad del organismo– frustra el sentido de la vida (si es que lo vemos en ese despliegue de la persona), como por otra parte un organismo más fuerte conserva la vida más tiempo cuando su sentido ya se ha cumplido y la persona se ha desarrollado del todo. La incompleción semeja aquí al carácter fragmentario de una obra de arte de la que una parte está ya elaborada y de lo restante sólo ha quedado materia bruta. Sin embargo, también es posible un desarrollo deficiente en un organis-

143* *Beiträge zum Studium der Individualität* [Contribuciones al estudio de la individualidad], pp. 327 ss.

mo resistente; quien nunca encuentra a una persona digna de amor o de odio nunca puede vivenciar la profundidad en la que radican amor y odio. Quien nunca ha visto una obra de arte, quien nunca ha salido de los muros de la gran ciudad, a éste se le cierran, tal vez para siempre, el gusto por la naturaleza y el arte y la receptividad para ello. La persona de esta manera «incompleta» semeja un esbozo inacabado. Finalmente, también se puede pensar que no se llegue en absoluto a un despliegue de la personalidad. Quien no siente él mismo los valores, sino que adquiere todos los sentimientos sólo por contagio de otros, no «se» puede vivenciar ni llegar a una personalidad, sino a lo sumo a una imagen fraudulenta de la misma.

Sólo en el último caso podemos decir que la persona espiritual no existe. En todos los demás casos no podemos [125] poner en pie de igualdad el no-despliegue de la persona con la no-existencia; más bien existe la persona espiritual aun cuando no esté desplegada. Podemos denominar «persona empírica» al individuo psicofísico en cuanto realización de la persona espiritual. En cuanto «naturaleza», está sometida a las leyes de la causalidad; en cuanto «espíritu», a las del sentido. Incluso aquella conexión plena de sentido de las propiedades anímicas de la que hablamos antes, en virtud de la cual la aprehensión de una motiva racionalmente el paso a la otra, le conviene a ellas sólo en cuanto personales. La receptividad más fina para los valores éticos y una voluntad que los deja completamente inadvertidos y sólo se deja guiar por estímulos sensibles no congenian en la unidad de un sentido, son incomprensibles. Y así, entender una acción quiere decir no sólo darle cumplimiento empático como vivencia singular, sino vivenciarla plenamente como procedente de la estructura total de la persona[144].

§ 6. La existencia del espíritu

Simmel[145] ha dicho que la inteligibilidad de los caracteres garantizaría su objetividad, que ella constituye la «verdad histórica».

144* Sobre la «necesidad» que conviene a la reviviscencia llama la atención también Meyer (*Stilgesetz der Poetik* [Ley de estilo de la poética], pp. 29 ss.), pero sin mantener separadas legalidad causal y de sentido.

145 Georg Simmel (Berlín 1858-1918 Estrasburgo), filósofo y sociólogo; Desde 1914 profesor en Estrasburgo; entre sus numerosas obras podemos mencionar: *Einleitung in die Moralwissenschaft* [Introducción a las ciencias morales], 2 t.,

Francamente, esta verdad no se distinguiría en nada de la verdad poética. También una criatura de la libre imaginación puede ser una persona inteligible. Los objetos históricos deben tener, además de eso, realidad. Me debe estar dado algún punto de referencia, un rasgo del carácter histórico, para mostrar como hecho histórico el entramado de sentido que él abre para mí. Pero si me he apropiado de él de alguna manera, entonces tengo algo que existe, no sólo un producto de la fantasía.

En la comprensión empatizante del individuo espiritual ajeno también tengo la posibilidad de traerme a dato su comportamiento en ciertas circunstancias, comportamiento que no está atestiguado. Este actuar está reclamado por la estructura de su persona que tengo la certeza de conocer. Si de hecho él actúa de otra manera, entonces es que influjos perturbadores de la organización psicofísica han impedido una libre expresividad de su persona. [126] Sin embargo, el que tales influjos perturbadores sean posibles quita a aquella constatación el carácter de un enunciado sobre la existencia empírica y no puedo tomarla por mera constatación de hechos.

Pero mucho menos todavía es «históricamente verdadera» la mera constatación de hechos por sí sola. La constatación más exacta de todo aquello que ha hecho Federico el Grande desde el día de su nacimiento al de su último suspiro no nos da ni una chispa del espíritu que interviene en los destinos de Europa transformándolos, mientras que la mirada inteligente se apodera de él en una observación lanzada sobre una breve carta. El mero elenco de los hechos hace del acontecer significativo un acontecer ciego causalmente regulado, descuida el mundo del espíritu que no es menos real ni menos cognoscible que el mundo natural. Puesto que el hombre pertenece a ambos reinos, la historia de la humanidad debe considerarlos a los dos. Ella debe entender las configuraciones del espíritu y la vida espiritual, y constatar lo que de eso ha llegado a ser realidad. Y puede llamar en ayuda a la ciencia de la naturaleza para explicar lo que no ha llegado a ser y lo que ha llegado a ser de otra manera de como lo requerían las leyes del espíritu[146].

Berlín, 1892-1893; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [Los problemas de la historia de la filosofía], Leipzig, 1892; *Hauptprobleme der Philosophie* [Problemas fundamentales de la filosofía], Leipzig, 1910; *Philosophische Kultur* [Cultura filosófica], Leipzig, 1911; *Grundfragen der Soziologie* [Cuestiones sobre la sociología], Berlín, 1917, etc.

146* De manera semejante a como nosotros intentábamos mostrarlo aquí, E. von Hartmann ha caracterizado en su estética la relación entre individuo psicofísico

§ 7. Confrontación con Dilthey

a) *Ser y valor de la persona*

Ya hemos destacado antes cómo nuestra concepción está próxima a la de Dilthey, aunque él no ha consumado la distinción de principio entre naturaleza y espíritu. También él reconoce la legalidad racional de la vida espiritual. Lo expresa diciendo que en las ciencias del espíritu, ser y deber, hecho y norma, están inseparablemente trabados[147], los entramados vitales son unidades axiológicas que llevan en sí la regla de su enjuiciamiento.

Pero aún hay que distinguir entre legalidad racional y valor. Los actos espirituales se enlazan [127] vivencialmente en entramados de una determinada forma general. Uno puede traerse a dato estas formas en actitud reflexiva y enunciarlas en proposiciones teoréticas que se dejan también transformar en las proposiciones normativas equivalentes. Gracias a esta legalidad formal están sometidos los actos espirituales al dictamen de «verdaderos» y «falsos». Por ejemplo, la unidad vivenciada de una acción consiste en que una captación de valor motiva un acto volitivo que se pone en práctica tan pronto como está dada la posibilidad de realización. Formulado en una proposición teorética, esto da por resultado esta ley racional general: quien siente un valor y lo puede hacer real, lo hace. Dicho normativamente: si sientes un valor y lo puedes realizar, hazlo[148]. Toda acción que se corresponda con esta ley es racional o correcta. Mas con ello no se ha establecido todavía nada sobre el valor material de la acción. Sólo se cumplen las condiciones formales de una acción valiosa. Sobre qué valor material le concierne, acerca de ello nada dicen las leyes racionales. Así, las estructuras vivenciales inteligibles son también objetos de una posible valoración, pero no están constituidas ya como objetos de valor en la aprehensión empatizante (prescindimos de aquella clase especial de vivencias irreflejas del propio valor sobre las que hemos llamado la atención)[149].

---

y espiritual (II, pp. 190 ss., 200 ss.). Todo individuo es, para él, una realización empírica de una «idea individual».

147* *Beiträge zum Studium der Individualität* [Contribuciones al estudio de la individualidad], p. 300.

148* No necesitamos entrar aquí en la legalidad óntica respectiva a la que están sometidos los correlatos de aquellos actos, en la relación de valor y deber (lo que es válido debe ser).

149* *Vid. supra* pp. 186-187.

b) *Los tipos personales y las condiciones de la empatía con personas*

Dilthey ve además, como veíamos, estructuras vivenciales de carácter típico en las personalidades. También en esto coincidimos con él. Gracias a la correlación entre valorar, vivencia de los valores y estratos de la persona, a partir de un conocimiento universal de valores podemos construir a priori todos los tipos posibles de personas de cuya realización dan cuenta las personas empíricas. Por otra parte, toda aprehensión empatizante de una personalidad significa obtención de un tipo así[150].

[128] Ahora bien, en Dilthey y en otros hemos hallado la concepción de que la comprensión de la individualidad ajena está ligada a la propia, que la estructura de nuestra vivencia delimita el dominio de lo inteligible para nosotros. Esto es, en un grado más elevado, la repetición de lo que al hablar de la constitución del individuo psicofísico hemos mostrado como posible engaño de empatía aunque no perteneciente a la esencia de la empatía: que la condición personal sea puesta como base de la experiencia de otros individuos. En efecto, allí ya hicimos notar que la condición típica, en lugar de la individual, es base del «analogizar». ¿Cómo nos las arreglamos aquí, donde cada persona singular misma es ya un tipo? En el reino del espíritu, como en el de la naturaleza, hay tipos de diferente grado de generalidad. Allí, el tipo más general «organismo viviente» delimitaba el dominio de las posibilidades de empatía; cuanto más abajo descendíamos mayor resultaba ser el número de los fenómenos típicos comunes. Las cosas no son muy distintas aquí: la estructura vivencial individual es «singularidad eidética», la ínfima diferencia de los tipos generales supraordinados: edad, sexo, profesión, posición social, nación, época, son estructuras vivenciales generales de esa clase, a las cuales está subordinada la estructura individual. Así, el tipo Gretchen[151] repre-

---

150* No está en contradicción con la tipicidad de la estructura personal el que cada individuo y cada una de sus vivencias concretas son únicos por excelencia, porque el contenido de las múltiples corrientes de conciencia no puede ser en principio igual.

151 Diminutivo alemán del personaje Margarita que interviene en el *Fausto* de Goethe. Cf. *Natur und Übernatur in Goethes Faust* [*Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe*]: "Sea como sea, intentamos primero con el edificio central, el Fausto del Renacimiento, al que también llamamos el Fausto del Sturm-und-Drang o el Fausto de los tiempos nuevos. El es también, el que predominantemente atrajo y preocupó a los modernos, a los hombres del siglo XIX y comienzos del XX, hasta la época de transición en la que estamos ahora, en el que él mismo se encontró, el

senta para nosotros, entre otras cosas, el tipo de la muchacha burguesa alemana del siglo XVI, es decir, que el tipo individual está constituido a través de su «participación» en otros más generales. Y el tipo más elevado mediante el cual es delimitado el dominio de lo inteligible es el de la persona espiritual o el sujeto que vivencia valores en general.

A todo sujeto en el que aprehendo empáticamente una captación de valor lo considero como una persona cuyas vivencias se asocian en una totalidad inteligible de sentido. Todo cuanto de su estructura vivencial me pueda traer a intuición *plenaria* depende de la mía propia. En principio es susceptible de tal plenitud toda vivencia ajena que se pueda derivar de mi propia estructura personal, [129] aun cuando ésta no haya llegado todavía a un despliegue real. Al empatizar puedo vivenciar valores y descubrir estratos correlativos de mi persona para cuyo desvelamiento mi vivencia originaria no ha ofrecido todavía ocasión. Aquel que nunca ha arrostrado un peligro puede, sin embargo, vivenciarse como valiente o cobarde en la presentificación empatizante de la situación de otro. En cambio, lo que se opone a mi propia estructura vivencial no me lo puedo traer a plenitud, pero aún lo puedo tener dado a modo de representación vacía. Yo mismo puedo ser increyente y entender, sin embargo, que otro sacrifique por su fe todo lo que posee en bienes terrenos. Veo que él obra así y empatizo una captación de valor, cuyo correlato no me es accesible, como motivo de su obrar, y le adscribo a él un estrato personal que yo mismo no poseo. Así es como obtengo empáticamente el tipo del «homo religiosus» que es extraño a mi naturaleza, y lo entiendo, si bien lo que allí me aparece como nuevo ha de quedar irrealizado. Si, por otra parte, otros aplican totalmente su vida a la adquisición de bienes materiales que yo estimo en poco y dejan posponer todo lo demás, entonces veo que para ellos están cerrados los dominios axiológicos superiores de los que yo tengo experiencia, y también les entiendo a ellos aunque pertenezcan a otro tipo.

Ahora vemos con qué derecho puede decir Dilthey que «la facultad comprensiva que opera en las ciencias del espíritu es el hombre entero». Sólo quien se vivencia a sí mismo como persona, como totalidad de sentido, puede entender a otras personas. E igualmente bien entendemos por qué Ranke quiere «extinguir» su sí mismo para ver

---

Fausto originario, el Fausto de los grandes monólogos y de la tragedia de Gretchen, el hombre con las dos almas que amenazan desgarrarlo". (*Obras Completas*, t. IV, p. 362.

las cosas «como han sido». El «sí mismo» es la estructura vivencial individual; el gran maestro del comprender reconoce en ella la fuente de engaño cuyo peligro nos amenaza. Si la tomamos como medida, entonces nos encerramos en la prisión de nuestra singularidad; los demás se convierten en enigmas para nosotros o, lo que es todavía peor, los modelamos a nuestra imagen y falseamos así la verdad histórica[152].

[130]

§ 8. **Relevancia de la empatía para la constitución de la persona propia**

De lo dicho se desprende también qué relevancia tiene el conocimiento de la personalidad ajena para nuestro «autoconocimiento». Como antes vimos, no sólo nos enseña a hacernos a nosotros mismos objeto, sino que lleva a desarrollo, como empatía con «naturalezas semejantes», es decir, con personas de nuestro tipo, lo que «dormita» en nosotros, y como empatía con estructuras personales formadas de otra manera nos ilustra sobre lo que nosotros no somos, sobre lo que somos de más o de menos respecto a los demás. Con ello viene dado, a la par que el auto*conocimiento*, un importante medio auxiliar para la auto*valoración*. Puesto que la vivencia del valor es fundante de la valía propia, con los nuevos valores obtenidos en empatía se abre simultáneamente la mirada a valores desconocidos en la persona propia. En tanto que al empatizar damos con dominios axiológicos clausurados para nosotros, llegamos a ser conscientes de una propia carencia o desvalor. Toda aprehensión de personas de otra clase puede llegar a ser fundamento de una comparación de valores. Y dado que en el acto de preferir o postergar vienen a dársenos con frecuencia valores que de suyo permanecen inadvertidos, aprendemos a veces a

152* Ciertamente, tampoco Dilthey concibe el concepto de tipo primariamente como espiritual, sino como psíquico. Esto se destaca claramente en su descripción del tipo poético, que en gran parte consiste en una determinada particularidad de la organización psicofísica: agudeza y vivacidad de las percepciones y recuerdos, intensidad de la vivencia y similares (*Die Einbildungskraft des Dichters* [La imaginación del poeta], pp. 344 ss.). En cambio, otros rasgos que él realza muestran la peculiaridad de una típica estructura personal: así, la expresión del vivenciar en el acto creativo de la fantasía (*Über die Einbildungskraft der Dichter* [Sobre la imaginación de los poetas], pp. 66 s.).

apreciarnos a nosotros mismos de manera correcta, por lo que nos vivenciamos como más o menos valiosos en comparación con otros.

§ 9. **La cuestión de la fundación del espíritu en el cuerpo físico**

Todavía tenemos que discutir una importante cuestión. Hemos llegado a la persona espiritual a través del individuo psicofísico, al hablar de su constitución topábamos con el espíritu. En el contexto de la vida espiritual nos movimos libremente, [131] sin recurrir a la corporalidad. Una vez introducidos en este laberinto nos orientábamos por el hilo conductor del «sentido», pero hasta ahora no hemos llegado a conocer ningún otro acceso más que el utilizado por nosotros, la expresión sensiblemente perceptible en el semblante y similares, o bien las acciones. ¿Habría de ser una necesidad esencial que el espíritu sólo pueda entrar en mutua relación con el espíritu por el medio de la corporalidad? De hecho, yo, como individuo psicofísico, no puedo tener noticia de la vida espiritual de otros individuos por ninguna otra vía. Cierto es que sé de muchos, vivos y muertos, a los que nunca he visto. Pero lo sé por otros a los que veo, o por la mediación de sus obras que yo percibo sensiblemente y que ellos han producido en virtud de su organización psicofísica. De muy variadas formas nos sale al encuentro el espíritu del pasado, pero siempre ligado a un cuerpo físico: la palabra escrita, o impresa, o labrada en piedra, piedra o metal que han llegado a ser configuración espacial.

¿Mas no me une acaso una comunidad viva con los espíritus del presente, la tradición inmediatamente con los del pasado, sin mediación corporal? Es cierto que yo me siento uno con otros y dejo que sus sentimientos se conviertan en motivos de mi querer, pero no es esto lo que me da a los demás, sino que ya tiene como presupuesto su darse. (Y lo que de otros –de vivos o muertos– penetra en mí sin que yo lo sepa, eso lo considero como mi propiedad y no funda relación alguna entre los espíritus).

¿Pero cómo están entonces las cosas respecto a las personas espirituales puras cuya representación no encierra contradicción alguna? ¿No es pensable ninguna relación entre ellas? Ha habido hombres que creyeron experimentar la acción de la gracia divina en un cambio repentino de su persona, otros que se sintieron guiados en el obrar por un espíritu protector (no es necesario pensar precisamente en el δαιμόνιον de Sócrates, que no ha de entenderse tan literalmente).

¿Quién va a decidir si aquí hay experiencia auténtica o aquella falta de claridad sobre los motivos propios que encontrábamos en la consideración de los *Ídolos del autoconocimiento*[153]? ¿Mas no está también dada ya con las imágenes ilusorias de tal experiencia la posibilidad esencial de experiencia auténtica [132] en este terreno? En cualquier caso, el estudio de la conciencia religiosa me parece el medio más adecuado para la respuesta a nuestra cuestión, como por otro lado es su respuesta del más alto interés para el terreno religioso. Mientras tanto, cedo a investigaciones ulteriores la respuesta de la pregunta planteada y me conformo aquí con un «non liquet»[154].

153 La autora se refiere al escrito de Max SCHELER *Idole der Selbsterkenntnis* [Ídolos del autoconocimiento], que ha venido citando como *Idole*.

154 «No está claro».

[133]

CURRICULUM VITAE

Yo, Edith Stein, hija del fallecido comerciante Siegfried Stein y de su esposa Auguste, de nacimiento Courant, nací el 12 de octubre de 1891 en Breslau. Soy ciudadana prusiana y judía. Desde octubre de 1897 hasta Pascua de 1906 fui a la Escuela Victoria (liceo municipal) en Breslau, y desde Pascua de 1908 hasta Pascua de 1911 a su instituto agregado de estudios orientado conforme al Bachillerato Real, en el que luego superé la prueba de madurez. En octubre de 1915 obtuve, mediante realización de un examen complementario de griego en el Instituto San Juan de Breslau, el certificado de madurez de un bachillerato humanístico. Estudié filosofía, psicología, historia y germánicas desde Pascua de 1911 a Pascua de 1913 en la Universidad de Breslau, y luego otros cuatro semestres en la Universidad de Gotinga. En enero de 1915 superé en Gotinga el Examen de Estado *pro facultate docendi* en propedéutica filosófica, historia y alemán. Al final de ese semestre interrumpí mis estudios y trabajé algún tiempo al servicio de la Cruz Roja. Desde febrero hasta octubre de 1916 suplí a un profesor enfermo en el instituto de Breslau arriba citado. Luego me trasladé a Friburgo de Brisgovia para trabajar como asistente del señor profesor Husserl.

En este lugar quisiera expresar mi agradecimiento cordial a todos aquellos que durante mi tiempo de estudios me transmitieron estímu-

lo y apoyo, pero sobre todo a aquellos de mis profesores y compañeros de estudios gracias a los cuales se me abrió el acceso a la filosofía fenomenológica: al señor profesor Husserl, al señor Dr. Reinach[155] y a la Sociedad Filosófica de Gotinga.

155 Adolf Reinach (Maguncia 1883 – 1917 Dixmuid); uno de los primeros discípulos de E. Husserl, quien apreció como al hombre de cerebro claro y de corazón cálido, al filósofo que había comprendido y asimilado profundamente el método fenomenológico en el sentido de *Logische Untersuchungen*. La muerte de Reinach en el frente en 1917 truncó no solo una vida prometedora sino también en buena parte la vida de la Sociedad Fenomenológica de Gotinga. Entre sus escritos mencionamos: *Zur Theorie des negativen Urteils* [Sobre la teoría del juicio negativo], en "Münchner Philosophische Abhandglungen", Leipzig, 1911; *Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung* [Reflexión: sobre su significado ético y jurídico], en: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, t. 148, en 1912; *Die aprioristischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* [Los fundamentos aprioristicos del derecho civil], en "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", t. 1, Halle, 1913; Edith misma trabajó para que se publicaran las obras de Reinach: *Gesammelte Schriften*, Halle, 1921; una edición crítica en dos tomos (*Sämtliche Werke*) en Munich en 1989 fue publicada por K. Schuhmann y B. Smith.

CONTRIBUCIONES
A LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA PSICOLOGÍA Y DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Nota introductoria

1. Marco histórico de estos dos estudios

Este trabajo científico de Edith con el título general de Contribuciones... *consta de dos estudios, escritos con una determinada finalidad y que aparecieron en el quinto tomo del anuario de Husserl, que lleva la fecha de 1922.*

Resulta de interés examinar la génesis y el desarrollo de estos dos estudios, pues este análisis nos muestra la cronología de las fases redaccionales y las intenciones y opiniones de la misma Edith.

Ya en febrero[1] *y marzo de 1918 estaba trabajando en el análisis de la persona*[2]*, y tenía recogido bastante material. Eran las fechas en las que Edith ya había decidido dejar de ser asistente de E. Husserl, y deseaba hacer algunos trabajos científicos. Por lo que veremos en los meses siguientes, tenía en mente un trabajo de habilitación para conseguir cátedra, plan que se verificaría con el trabajo* Causalidad psíquica *(el primero de los dos estudios de* Contribuciones...*)*

Tres meses después será más explícita cuando escriba a Roman Ingarden: en junio ya estaba trabajando para participar con un estudio para el homenaje-libro de Husserl; y tenía que terminar lo antes posible. Parece ya claro que se trataba de Causalidad psíquica[3].

---

1 Cf. Cta 32 (a Roman Ingarden, 19/20-II-1918), OC I, p. 604.
2 Cf. Cta 34 (a Fritz Kaufmann, 9-III-1918), OC I, p. 607.
3 Cf 45 (24-VI-1918), OC I, p. 627.

Y dos meses después aparece ya abiertamente la oferta de su trabajo sobre la Causalidad psíquica[4]. *Recibe el encargo de entregar el trabajo para la Navidad de 1918*[5].

Ya para el 25 de agosto de 1918 tenía "básicamente" hecho el trabajo, pero todavía tenía que revisar a fondo[6]. *Tenía intención de terminar en algunas semanas*[7], *esto es, en noviembre. Efectivamente, ya en diciembre el trabajo estaba realizado, y además lo había enviado a su amigo Roman Ingarden*[8].

Pero pronto aparece otra idea complementaria: en agosto del año siguiente, 1919, se hallaba "metida de lleno en la segunda parte"[9]. *Aquí aparece por primera vez la clara alusión al segundo estudio de* Individuo y comunidad. *Y para octubre estaba terminado este segundo estudio*[10].

Dejó leer el trabajo a su amigo Fritz Kaufmann, quien se lo devolvió con personales anotaciones críticas a la obra[11]. *Teniendo en cuenta estas sugerencias, Edith daría un repaso a esta obra en septiembre de 1919*[12].

*Cuando escribió el primer estudio tenía como finalidad la participación en el homenaje a su maestro Husserl, pero cuando escribe el segundo ya aparece un aspecto nuevo, que quizás estaría desde el principio, esto es, ambos estudios servirían para presentar a "concurso a cátedra" en su deseo de ser profesora universitaria; sin embargo, quizás ante la dificultad de conseguir este objetivo, escribió a Husserl diciendo que en el quinto volumen de su anuario se incluyeran ambos estudios (*Causalidad psíquica *e* Individuo y comunidad*)*[13]. *La inclusión de ambos estudios en el quinto volumen ya lo había pedido un mes antes a Alexander Pfänder, responsable de ese volumen, y también le había dado la importante aclaración, refiriéndose a ambos estudios: "todo aquello que había preparado como escrito de concurso a cátedra y que no pienso volverlo a utilizar para ese fin"*[14]. *Ciertamente, en*

4 Cf. Cta 51 (a Roman Ingarden, 25-VII-1918), OC I, p. 636.
5 Cf. Cta 52 (a Roman Ingarden, 29-VII-1918), OC I, p. 637.
6 Cf. Cta 57 (a Fritz Kaufmann), OC I, p. 644.
7 Cf. Cta 69 (a Roman Ingarden, 29-X-1918), OC I, p. 660.
8 Cf. Cta 76 (27-XII-1918), OC I, p. 670.
9 Cta 80 (a Fritz Kaufmann, 15-VIII-1919), OC I, p. 675.
10 Cf. Cta 84 (a Fritz Kaufmann, 3-X-1919), OC I, p. 682.
11 Cta 80 (15-VIII-1919), OC I, p. 675.
12 Cta 82 (a Fritz Kaufmann, 16-IX-1919), OC I, p. 677
13 Cf. Cta 96 (a Fritz Kaufmann, 31-V-1920), OC I, p. 702.
14 Cta 94 (a Roman Ingarden, 30-IV-1920), OC I, p. 698.

septiembre de 1919 Edith tenía claro que este trabajo debería servirle "como trabajo de concurso a cátedra", como se lo había manifestado a su amigo y filósofo Roman Ingarden[15]*; Edith quería intentarlo en la universidad de Friburgo, pero después su deseo sería intentarlo en octubre en la de Gotinga; pero también tantearía por estas fechas en la de Kiel*[16].

Edith veía ambos estudios muy ligados entre sí, de forma que deseaba que fueran publicados juntos; y si se diera el caso de que no pudieran salir juntos, sino separados, quería que no se publicase el segundo; y llegará a afirmar sobre ambas partes de la obra: "no es bueno que vayan separadas"[17].

De estos datos podemos concluir que la redacción de ambos estudios se hizo entre (febrero/) junio de 1918 y septiembre de 1919.

2. *Fecha de la aparición de* Contribuciones...

Hay una gran confusión sobre el año de aparición de estos dos estudios de Edith, confusión reflejada en numerosas notas de las cartas, que publicamos en el primer tomo de las Obras Completas *de Edith, que fueron básicamente tomadas de la última edición alemana ESGA. Sin embargo, el asunto está claro. La confusión es tal que cuando Edith dice que el volumen V del anuario apareció en 1921, los editores han puesto la siguiente nota que es incorrecta: "Edith se equivoca de año: fue publicado en 1922 y no en 1921"*[18].

Bibliográficamente hay que poner que el volumen apareció en 1922, como se puede leer en la misma publicación. Pero Edith no se equivocaba al decir que el volumen había salido a luz en 1921, pues el libro, salido de la imprenta, ya lo tenía ella misma en sus manos el 13 de diciembre de 1921[19]*. Por lo tanto, para primeros de diciembre o, más probablemente, en noviembre "apareció" dicho volumen del anuario de Husserl*[20].

---

15 Cta 94 (16-IX-1919), OC I, p. 681.
16 Cf. Cta 94, OC I, p. 681.
17 Cta 102 (a Roman Ingarden, 8-IV-1921), OC I, p. 713.
18 Cta 530, OC I, p. 1240.
19 Cf. Cta 109 (a Roman Ingarden, 13-XII-1921), OC I, p. 713.
20 Véase también la alusión en Cta 108 (a Roman Ingarden, 11-XI-1921), OC I, p. 723.

3. *Manuscritos y ediciones*

Edith escribió todo el trabajo a mano; sus muchas hojas escritas ya no existen. Pero se han conservado algunas, precisamente porque el verso de estas pocas fue utilizado por Edith. Así, en el verso de 42 hojas del escrito "Libertad y gracia" (que publicaremos en el siguiente volumen) está escrito el texto correspondiente a "Individuo y Comunidad", y casi todas, 40, están escritas en escritura Sütterlin.

El segundo paso, que como dice ella le desagradaba mucho[21], *porque tenía que implicar a otras personas, era el escribirlo o copiarlo a máquina para presentarlo en la imprenta; como era costumbre en ella, en esta copia mecanografiada irían algunas correcciones hechas de su mano; este texto original tampoco existe. Sólo se nos ha quedado el texto definitivamente impreso, el que apareció en el anuario filosófico de la escuela fenomenológica de E. Husserl "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" (Halle, Niemeyer); en el volumen V (1922):* Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften *(Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu); correspondía a las primeras páginas del volumen, pp. 1-283.*

Estas 283 pp. se reprodujeron, en edición fotostática, en 1970 en la editorial Niemeyer, en Tübingen.

Los dos estudios comprendidos bajo el título general de Contribuciones...: *son 1)* Psychische Kausalität *(Causalidad psíquica), y 2)* Individuum und Gemeinschaft *(Individuo y comunidad).*

Esta obra ha quedado inédita en castellano.

4. *Contenido y significado*

En los dos estudios podemos resaltar los temas de la realidad psíquica y la causalidad, la vida espiritual y la motivación; y por otra, respecto al individuo y comunidad el aspecto de las vivencias, y la comunidad como realidad con su estructura óntica.

Este tratado de Contribuciones... *viene cronológicamente después de la tesis de la empatía, y antecede al tratado sobre el Estado: se nos presenta una trilogía de obras (la tesis* Sobre el problema de

21 Cf. Cta 84 (a Fritz Kaufmann, 3-X-1919), OC I, p. 682.

la empatía, *pasando por las* Contribuciones..., *hasta* Una investigación sobre el Estado), *llevadas a cabo en los años 1915-1920. Se trata de la época en la que Edith asimiló el método de su Maestro, pero al mismo tiempo llevó a cabo la investigación con aplicación original, especialmente en el aspecto antropológico. Estas obras constituirán la base indispensable de las siguientes obras, también de las más tardías obras filosóficas como* Ser finito y ser eterno *y* Acto y potencia, *obras que están marcadas también por otras perspectivas filosóficas.*

[1]

Dedicado a Edmund Husserl
como homenaje en su 60° cumpleaños[1]

Prefacio

Las investigaciones siguientes[2] se proponen la tarea de penetrar, desde sus diversas facetas, en la esencia de la realidad psíquica y del espíritu, y lograr de esta manera el fundamento para deslindar objetivamente a la psicología y a las ciencias del espíritu. Los problemas que aquí tratan de resolverse, surgieron ya en mi tesis doctoral *Zum Problem der Einfühlung*[3]. En relación con el análisis de la experiencia de la subjetividad ajena, me vi obligada a esbozar la estructura de la personalidad humana en sus rasgos fundamentales, pero sin que me fuera posible emprender en ese marco una investigación profunda acerca de las complicadas cuestiones de este sector de problemas. La primera de las dos investigaciones siguientes se propone estudiar claramente doble ley fundamental que cooperan en el sujeto psíquico de un ser sensorial y espiritual: la causalidad y la motivación. La segunda investigación amplía el punto de vista de un individuo psíquico aislado y estudia las realidades supraindividuales e intenta así penetrar ulteriormente en la estructura del cosmos espiritual. La consideración final valora los resultados de ambas investigaciones en lo que respecta a los correspondientes problemas científico-teóricos.

---

1 Edmund Husserl (1859–1938), cf. p. 74.

2 *Causalidad psíquica* e *Individuo y comunidad*.

3* ["Sobre el problema de la empatía"] *Freiburger Dissertation* (Halle, 1917).

Tengo que decir todavía unas cuantas palabras para explicar la relación de mis investigaciones con el mundo de ideas de E. Husserl[4]. Ayudé durante casi dos años al Profesor Husserl en la preparación de extensas publicaciones, y durante ese período tuve a mi disposición todos sus manuscritos [2] de los últimos decenios (incluso aquellos que se ocupan del tema de la psicología y de las ciencias del espíritu). Es obvio que las sugerencias que recibí por ello y por las numerosas conversaciones mantenidas con el Profesor Husserl tuvieron una influencia decisiva en mis propios trabajos. Hasta qué punto llegó tal influencia, no podría decirlo ya hoy con toda exactitud. Dar testimonio concreto de ello mediante citas, no me fue posible, en primer lugar porque se trata de materiales no impresos, y luego porque con mucha frecuencia no veía ya con claridad si algo era resultado de mis propias investigaciones o eran ideas que yo me había asimilado íntimamente.

4 Cf. p. 74.

ESTUDIO PRIMERO

CAUSALIDAD PSÍQUICA

Introducción

Existe ya un número casi inmenso de publicaciones que se ocupan de estudiar el tema de la causalidad psíquica. Es muy comprensible, porque con este problema se hallan relacionadas cuestiones psicológicas muy importantes de carácter metafísico, gnoseológico y científico.

En la antigua controversia entre el determinismo y el indeterminismo surge la cuestión de si la vida psíquica del hombre – comprendida en su totalidad o sólo en parte – se halla integrada en la gran conexión causal de la naturaleza. Claro que el problema no se plantea siempre en estos términos. Bajo las expresiones "libertad" y "necesidad" se entremezclan cuestiones varias y diferentes: unas veces se trata de la dependencia de la voluntad con respecto a la razón teorética; otras, de la dependencia de la voluntad humana con respecto a la voluntad divina; otras, finalmente, de la dependencia de dicha voluntad con respecto a la general legalidad causal. Sin embargo, en las publicaciones recientes se tiende a suscitar esencialmente la cuestión última. Desde luego, tampoco esta cuestión está clara, ni mucho menos. En primer lugar, la cuestión, tal como la planteamos aquí, se refiere a la colocación de lo psíquico en el contexto *único* de la naturaleza; entonces aparece inmediatamente el lugar central que ocupa la investigación acerca de las conexiones entre lo psíquico y lo físico, y lo hace casi siempre en la forma histórica de la confrontación entre el paralelismo psicofísico y la teoría de la interacción. Además, y casi siempre en conexión con esta controversia, se discute el otro problema, [3] que consiste en saber si tal vez lo psíquico tenga su *propia* conexión necesaria, que sea análoga a la legalidad de la naturaleza física. Según lo entiende la antigua psicología, los principios de la *asociación* son considerados como las leyes naturales de lo psíquico;

en tiempos más recientes se designa a menudo a la *motivación* como la "causalidad de lo psíquico" (así sucede especialmente, cuando se trata de la cuestión de la "necesidad" del acontecer histórico). Indudablemente, en las numerosas investigaciones que se han dedicado a este problema, se han sacado a la luz muchos elementos valiosos. Sin embargo, si en las reflexiones siguientes no enlazamos con tales investigaciones, sino que comenzamos enteramente desde el principio y buscamos un nuevo acceso, ello se debe a sus buenas razones. Queda excluida una dilucidación sistemática de la causalidad psíquica, mientras no exista, por lo menos, alguna claridad acerca de lo que es lo "psíquico" y de lo que es la "causalidad". Pero esto falta por completo en las publicaciones ya existentes.

El *concepto de causalidad* no se ha repuesto todavía actualmente del golpe que le asestó la crítica destructiva de *Hume*[1] (a pesar de la contradicción escéptica que había en su método, el cual disuelve el concepto de causalidad basándose de una reflexión causal). El espíritu de la crítica de Hume se vislumbra en todos los tratados modernos del problema – a pesar de *Kant*[2] y de la "solución definitiva" que suele atribuírsele. No es de extrañar, en absoluto. Porque lo que Hume buscaba y lo que finalmente él creyó demostrar que era imposible encontrar –el *fenómeno de la causalidad*–, eso no fue mostrado

1 David Hume (Edimburgo 1711 – 1776 Edimburgo), el filósofo más famoso de la ilustración inglesa. Entre sus trabajos principales citamos: *Treatise of Human Nature* [Tratado de la naturaleza humana], I-III, Londres, 1739-1740; *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* [Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano], Londres, 1748; *Enquiry Concerning the Principles of Morals* [Investigación sobre los principios de la moral], Londres, 1751); *Dialogues Concerning Natural Religion* [Diálogos sobre religión natural], Londres, 1779, etc.

2 Immanuel Kant (Königsberg 1724 – 1804 Königsberg), filósofo. Su criticismo fue inspirador punto de partida de nuevas corrientes filosóficas. Entre sus obras podemos citar divididas en tres épocas, la anterior a su época de crítica, la de la crítica, y la época posterior: a) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [Historia general de la naturaleza y teoría del cielo], Königsberg,1755; *Träume eines Geistersehers* [Sueños de un visionario], Riga,1766; b) *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], Riga, 1781; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la crítica de las costumbres, Riga, 1785; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [Principios metafísicos de la ciencia natural], Riga, 1786; *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], Riga, 1788; *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del juicio] Berlin, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La religión dentro de los límites de la mera razón], Königsberg, 1793; c) *Das Ende aller Dinge* [El fin de todas las cosas], Berlin, 1794; *Metaphysik der Sitten* [Metafísica de las costumbres], Königsberg, 1797; *Opus postumum*, 2 t., Berlin, 1911-1913.

ni siquiera por Kant. Lejos de eso, es evidente que Kant comparte en este punto la opinión de Hume. Y de la imposibilidad de mostrar la causalidad, hecho que él reconoce, deduce la necesidad de proseguir la investigación en un terreno enteramente distinto. Deduce la causalidad como una de las condiciones de posibilidad de la ciencia natural exacta; nos hace ver que la naturaleza, en el sentido en que la entiende la ciencia natural, no es concebible sin la causalidad. Es un resultado irrebatible, pero no es la solución del problema de la causalidad ni una respuesta satisfactoria a la cuestión planteada por Hume. A Hume solamente se le puede superar en su propio terreno, o más exactamente: en el terreno en que él trataba de desarrollar su reflexión, la cual él no fue capaz de consolidarla suficientemente desde el punto de vista metodológico. Él parte de la naturaleza, tal como ésta se ofrece a los ojos del observador ingenuo: en esa naturaleza existe una vinculación causal, una secuencia necesaria del acontecer. Él desearía investigar de qué índole es la conciencia de esa vinculación y si es una vinculación racional. [4] Y tan sólo una teoría precipitada acerca de la naturaleza de la conciencia y especialmente de la experiencia le impide encontrar las conexiones demostrables que él anda buscando, y le seduce al fin para que elimine de la interpretación los fenómenos que él había tomado como punto de partida, y sin los cuales sería incomprensible todo su planteamiento del problema. A esta pregunta, que sin duda alguna muestra un genuino problema epistemológico, no es capaz de darle respuesta una reflexión como la kantiana, que sólo puede ocuparse de una "natura formaliter spectata". Esta reflexión no se preocupa de los fenómenos, y la causalidad que ella deduce es una forma que permite una multiplicidad de utilizaciones; afirma únicamente una necesaria vinculación en el tiempo; pero de qué índole sea esa vinculación, eso no puede enseñárnoslo una "deducción trascendental" entendida en sentido kantiano. Para ello es necesario un método de análisis y una descripción de los fenómenos, es decir, de los objetos en toda la plenitud y concreción en que ellos se nos ofrecen, y de la conciencia que a ellos les corresponde. Este método, que conduce a una correcta comprensión de la posición de Hume, no es otra cosa que la fenomenología de *Husserl*, cuyas directrices se exponen en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*[3]. Según esto, parece que sólo en el terreno de la fenomenología puede estudiarse

3* Cf. p. "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", t. I, 1913. La obra se citará en adelante en la forma abreviada *Ideen* [= Ideas].

con fruto la causalidad psíquica. Sería, claro está, un gran alivio el que, en estas reflexiones, pudiéramos apoyarnos en un existente análisis fenomenológico de la causalidad en el ámbito de la naturaleza material. Dilucidaciones fundamentales sobre el tema las contiene la segunda parte, todavía inédita, de las *Ideen*; disponemos, además, de un estudio, también igualmente inédito, de Erika *Gothe*[4] sobre el tratado de Hume acerca del problema de la causalidad. Enlazaremos con estas investigaciones fundamentales, cuando nos veamos en la necesidad de contemplar en nuestra investigación la causalidad material.

La segunda razón que nos lleva a prescindir de referirnos a cualesquiera investigaciones no fenomenológicas, es la predominante falta de claridad sobre el *concepto de lo psíquico*. Es verdad que cualquier manual de psicología se ocupa de este concepto en un capítulo de introducción, y durante los pasados decenios han aparecido obras de suma importancia dedicadas a su esclarecimiento (pienso, por ejemplo, en *Brentano*[5], *Münsterberg*[6], *Natorp*[7]). Pero casi todos estos esfuerzos adolecen de un defecto fundamental, [5] que consiste en la

4 Erika Gothe (Darmstadt 1887 – 1966 Schwerin), compañera de estudios de Erna Stein, estuvo largos años en servicio escolar en Schwerin. Fue asimismo amiga de Hedwig Conrad-Martius y de otros fenomenólogos.

5 Franz Brentano (Boppard 1838 – 1917 Zurich), filósofo, desde 1874 profesor en Viena; allí siguió sus clases durante varios semestres E. Husserl. Brentano publicó en Viena en 1874 la obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Psicología desde el punto de vista empírico], obra aparecida en tres tomos en Leipzig en los años 1924-1928; véanse también otras obras suyas: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* [Sobre el origen del conocimiento moral], Leipzig, 1889; *Versuch über die Erkenntnis* [Ensayo sobre el conocimiento], Leipzig, 1925. Edith también habla de él en su conferencia "Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía" (*Obras Completas* IV, p. 92); le menciona asimismo en una carta (Ct 368, de 31-VII-1933).

6 Hugo Münsterberg, cf. p. 115.

7 Paul Natorp (Düsseldorf 1854-1924 Marburgo) es el filósofo y compositor alemán que se especializó en pedagogía social y que fue cofundador del movimiento neokantiano de Marburgo, junto con Hermann Cohen (1842-1918). Entre sus numerosas obras podemos mencionar: *Sozialpädagogik* [Pedagogía social], Stuttgart, 1899; *Allgemeine Psychologie nach ihrer kritischer Methode* [La psicología general según su método crítico], Tubinga, ²1912; *Die logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften* [Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas], Leipzig, 1910; *Die Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* [La filosofía, su problema y sus problemas], Gotinga, 1911. Edith le menciona en su *Autobiografía* (*Obras Completas*, I, p. 362), y también en dos cartas (Ct 24, Ct 142), en esta última habla sobre su obra de ancianidad, que podría tratarse de *Philosophische Systematik* [Sistema filosófico] que no fue publicada hasta 1958 en Hamburgo; o quizás o de *Vorlesungen über praktische Philosophie* [Lecciones sobres la filosofía práctica], Erlangen, 1925.

confusión que se hace entre la *conciencia* y lo *psíquico*[8]. Tan sólo cuando esta distinción se haya elaborado de manera nítida –y el método fenomenológico ha contribuido a esto de manera decisiva–, podrá valorarse rectamente lo que esas obras anteriores contienen en cuanto a resultados valiosos[9].

La diferencia entre fenomenología y psicología, exigida por Husserl en las *Ideen* y anteriormente en el artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft*, publicado en la revista "Logos"[10], se fundamenta en la separación requerida entre la conciencia y lo psíquico. La psicología, en el sentido de este deslinde y a la vez en el sentido que le dan los psicólogos que la practican con ingenuidad, sin consideraciones epistemológicas sobre el método adoptado, es una ciencia "natural" o "dogmática", una investigación teórica de determinados objetos que hallamos en "el mundo", en nuestro mundo, en el que vivimos y cuya existencia es el primer dogma y el presupuesto más evidente no indagado de todas nuestras reflexiones. En este mundo, además de cosas naturales y organismos vivos, encontramos seres humanos y animales, que, aparte de lo que tienen en común con las cosas y con los simples seres vivos, muestran también ciertas características que los distinguen singularmente. A la totalidad de esas características la denominamos lo psíquico, y su investigación es tarea de la psicología.

Ahora bien, el mundo sobre el que recae nuestra mirada en su actitud natural, juntamente con todo lo que hay en él, es el correlativo de nuestra conciencia – así nos lo enseña la contemplación en sus reflexiones. A cada objeto y a cada género de objetos les corresponden conexiones de conciencia formadas de manera determinada. Inversamente: cuando se producen conexiones de conciencia forma-

---

8* Tan sólo mientras se hallaba en la imprenta este tratado, me llegó la obra de M. GEIGER, *Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität* [Fragmento sobre el concepto de lo inconsciente y la realidad psíquica] (vol. IV del presente "Jahrbuch"). Por eso, no me ha sido posible hacer referencia aquí a esa obra

9* Claro que un nítido deslinde entre la conciencia y lo psíquico se encuentra en H. Bergson, por ejemplo, en *Matière et mémoire*, pp. 150ss. Pero ese deslinde se halla tan íntimamente entrelazado con su teoría acerca de la relatividad de los actos de conocimiento intelectual, que sería necesaria una confrontación con esa teoría para extraer el núcleo valioso de sus enseñanzas. Por eso, sus exposiciones no pueden servirnos tampoco como punto de partida para nuestra investigación. Tenemos, pues, que remitirnos de nuevo a los estudios existentes ya en el campo de la fenomenología.

10* ["La filosofía como ciencia rigurosa"] "Logos", vol. I.

das de manera determinada, entonces tiene que aparecer necesariamente una determinada objetualidad. [6] Así lo afirma la doctrina acerca de la "constitución de los objetos en la conciencia". Una legalidad ideal reglamenta las conexiones entre la conciencia constituyente y los objetos constituidos. La investigación de esta legalidad es la tarea de la fenomenología trascendental pura: tiene como objeto la conciencia con todos sus correlativos. En la serie de esos correlativos se halla también, entre otras cosas, lo psíquico, que constituye el objeto de la psicología. Está constituido, como todo el mundo natural, según conexiones de la conciencia bien reglamentadas.

La falta de claridad que existe acerca del concepto de lo psíquico hace, claro está, que las dilucidaciones acerca de la causalidad psíquica sufran las consecuencias, y no podremos utilizar ninguna de esas dilucidaciones sin someterla previamente a un examen crítico, a fin de comprobar a qué esfera pertenece. Pero, en vez de eso, preferimos aproximarnos directamente a las cosas mismas, y concretamente vamos a comenzar con una reflexión sobre la conciencia, y veremos primeramente si en este terreno se puede mostrar algo así como la causalidad.

Como introducción, además tenemos que presuponer lo siguiente: el mundo natural, que sirvió como punto de partida para definir el campo de investigación de la fenomenología, no presenta exhaustivamente la totalidad de los correlativos de la conciencia. Las reflexiones de nuestra contemplación nos muestran nuevos estratos de objetos constituidos de un nivel inferior ("noemata" en el lenguaje de la *Ideas*): así, por ejemplo, de *la* cosa de la naturaleza, que es una misma y única cosa para todos los individuos experimentantes, nos remontamos a la cosa, tal como ella se presenta a los individuos que la contemplan en cada caso. De la cosa material completa podemos desligar el "phantom" ["fantasma"], la forma espacial llena sensiblemente, sin cualidades reales-causales, y de ella podemos desligar a su vez la simple "cosa vista", que está constituida de manera puramente virtual. A esto corresponden múltiples "matices", según sea la actitud adoptada por el sujeto contemplante, y según la manera en que se presente toda cualidad sensible: color, figura, etc. Finalmente, como el nivel más inferior de los correlativos de la conciencia, encontramos los datos de sensación, que todavía no se conciben como cualidades de un portador material. A todas esas multiplicidades "noemáticas" les corresponden las "noéticas", es decir, la propiamente vida de la conciencia. La conciencia se actúa ("actuación" entendida en un sen-

tido amplísimo) en cada nivel en forma diversa, y, gracias a esas actividades de la conciencia, las unidades noemáticas de nivel inferior se convierten en multiplicidades en las que se constituyen las unidades de nivel superior. [7] Si retrocedemos más, entonces llegamos finalmente a una conciencia constituyente última, que no se actúa ya en unidades constituidas: a la *corriente de la conciencia original* o *corriente de la vivencia*. Con ella comenzaremos nuestras reflexiones.

Observación

En nuestra formulación del concepto de la conciencia, nos hemos desviado algo de lo que se expone en las *Ideas*. Esa exposición se hallaba orientada esencialmente hacia el mundo de la actitud natural, y sintetizaba como conciencia todas las multiplicidades que constituyen esa unidad: tanto las noéticas como las noemáticas. Si nosotros deslindamos ahora la conciencia, en el sentido de lo noético, separándola de los correlativos de *todos* los niveles, entonces eso nos parece que se halla requerido por las investigaciones propias de Husserl acerca de la conciencia original del tiempo[11], y esperamos hallar su asentimiento en este punto.

11* Se trata igualmente de una obra no publicada todavía. Las exposiciones que se hacen a continuación sobre la corriente de la conciencia se atienen en buena parte al mencionado manuscrito.

I. Causalidad en el ámbito de las vivencias puras

§ 1. Corriente original y constituida de la conciencia

La corriente original de la conciencia es un puro hacerse, la vivencia fluye hacia adelante, en constante generación se añade nueva vivencia, sin que pueda preguntarse "por medio de qué" se genera (= se causa) el devenir. En ningún lugar de la corriente se concibe la aparición de una fase, procedente de la otra, como "un ser causado" por ella. Una fase fluye procediendo de la otra y el originario "de dónde" permanece en la oscuridad. Al fluir las fases *unas en otras*, no surge una serie de fases interrumpidas, sino precisamente una única corriente que se va incrementando de manera constante. Por eso, no tendría sentido tampoco el preguntar acerca de una "vinculación" de las fases; la vinculación se necesita únicamente para los eslabones de una cadena, pero no en el caso de un *continuum* indiviso e indivisible.

¿Cómo se llega entonces a hablar de las vivencias que hay "en la" corriente y de una vinculación o enlazamiento de esas vivencias? Antes de que podamos responder a esas preguntas, debemos examinar un poco más detenidamente esa peculiar formación, la corriente continuada y la índole de su devenir, que aquí hallamos. No tenemos la sucesión de unas fases por otras en el sentido de que, con el aparecer de la nueva fase, la antigua desaparezca siempre [8] y se sumerja en la nada. Si sucediera tal cosa, entonces tendríamos siempre una sola fase, y no surgiría una corriente uniforme. No sucede tampoco que lo generado en cada caso permanezca rígido en su devenir, y que como ser duradero persista muerto, fijo e inalterado, mientras surja incesantemente algo nuevo y se añada a lo anterior (como sucede, por ejemplo, al generarse una línea). Hay algo de ambos y, sin embargo, no hay nada de ambos.

Se da primeramente un permanecer "vivo" de "lo que ha fluido", mientras que se genera lo nuevo, de tal manera que una fase de la corriente contiene a la vez lo que está llegando a ser y lo que ya ha sido, pero que se experimenta todavía como vivo (como lo que *en cuanto tal* se experimenta *todavía* vivo, es decir, lo que por un índice de cosa pasada se diferencia de lo que precisamente entra "ahora" en la vida). Lo que ha trascurrido en la vivencia, al crecer como cosa *todavía* viva juntamente con lo nuevo que surge, constituyen, ambos, unidades de la vivencia. Semejante unidad queda acabada, en cuanto no se le añaden ya nuevas unidades.

Se da luego un "morir" de lo generado, pero que no es un pleno sumergirse; lo trascurrido ha pasado en cuanto a su vitalidad, pero queda una conciencia más o menos vacía de lo mismo; y la vivencia trascurrida, al conservarse en tal modificación y al añadirse a ella lo nuevo, entonces se incrementa la unidad de una corriente de vivencia: una corriente constituida que, generándose no obstante con la corriente originaria, coincide con la primera corriente constituyente. Esta corriente constituida llena del tiempo fenomenológico, en el cual una vivencia se va vinculando en sucesión con otra vivencia. Pero además de la "sucesión" hay que tener en cuenta la "contemporaneidad" en el tiempo de la vivencia. Cada instante queda lleno repetidas veces: en la fase actual, junto a lo que ahora nace en la vivencia y se halla todavía vivo, se encuentra lo muerto, lo que se ha extinguido.

Mientras una vivencia se halla todavía viva, se va propagando continuadamente, se le añaden constantemente nuevas fases, aunque sea relegada al trasfondo por otra vivencia que surja más tarde. Por el contrario, el hecho de "haber trascurrido" significa que la vivencia ha quedado terminada y que no experimenta ningún enriquecimiento ulterior. Claro que es posible que, en la unidad de una vivencia, las fases trascurridas se incrementen de nuevo con una fase sucesiva, por medio de un tramo que siga todavía vivo: de este modo un sonido continúa resonando, aunque el comienzo se encuentre ya vacío para la conciencia; pero un resonar que siga viviendo debe hacerse mediador de la continuidad, y cuando no se le añade ya una nueva fase, el sonido se pierde.

[9] Finalmente, es posible que lo que está muerto se sumerja y quede relegado en la corriente. Pero el hecho de que "quede relegado en la corriente" no significa que quede completamente anulado, sino que sigue teniendo un modo de existencia; permanece en su puesto en la corriente constituida, y existe la posibilidad de que de nuevo "se

recurra a ello". (Precisamente en tal "recurrir a" – en una "presentificación" – sigue estando consciente como algo que ha quedado en la corriente, aun después de su muerte).

§ 2. **Géneros de vivencia y unidad de la corriente**

En nuestras últimas descripciones tuvimos que hablar constantemente de algo que no es ni una simple fase en la corriente, ni la misma corriente total: hablamos de *unidades en la corriente*, que en una fase comienzan de nuevo, siguen continuándose, mientras que su parte trascurrida se mantiene viva, y finalmente llegan a un fin, aunque después de esa terminación sigan conservándose. Esas unidades, que nacen en una corriente continua, dentro de una determinada duración, no son otra cosa que las *vivencias*, como las definimos habitualmente, y de las que se ocupa también la psicología, aunque las entienda de manera diversa. Ahora bien, estas vivencias (también esto es un dato ya adquirido en las exposiciones hechas hasta ahora) no trascurren sencillamente la una después de la otra, sino que es posible que muchas sean contemporáneas o que permanezcan como vivencias que coincidan en tramos parciales de su duración (y que sigan existiendo así, como enseña la experiencia). Un sonido (recibido como puro dato de sensación y no como sonido objetivo) comienza mientras surge a la vez un dato de color en el campo visual; ambos (iguales o también mudables según sus momentos) duran un momento, pero la sensación de color permanece más tiempo y persiste todavía cuando el sonido ha terminado ya. Mientras duran todavía ambos datos, en una fase de la continuidad de los mismos, comenzó a invadirme una sensación de bienestar, que aumenta constantemente hasta alcanzar cierta altura, y continúa así durante mucho tiempo y sigue estando todavía presente, cuando el color y el sonido se han sumergido hace ya mucho tiempo en el reino del pasado.

Planteamos ahora la cuestión acerca de cómo las vivencias de tipo diverso, a las que nos hemos referido, subsisten la una junto a la otra, qué es lo que las separa y qué es lo que, a pesar de todo, vuelve a asociarlas en la unidad de una corriente. Sabemos que las vivencias se distinguen según géneros muy distintos: sensación de color, sensación de sonido, la sensación de "hallarse" de tal o cual manera, etc. Dentro de un género hay transiciones de un dato al otro [10] (prescindiendo de las oscilaciones dentro de un mismo y único dato,

por ejemplo, el incremento o la reducción de la intensidad) y, por cierto, son transiciones continuadas o no continuadas: un sonido puede pasar constantemente a otro sonido en un proceso continuo de modificación, en el cual él recorre cualidades constantemente cambiantes, o puede cambiar de golpe; de igual manera el rojo puede estar pasando continuamente al azul, o una sensación de bienestar puede trasformarse en una sensación de malestar. Pero queda excluida esencialmente una transición de un género a otro género diferente; nunca un sonido podrá convertirse en un color, un color en un dolor o en un placer; en este caso no hay cualidades que puedan hacer de mediadoras.

En lo que respecta a los diversos géneros de vivencias, hay algunos que, si se hallan en una conciencia, se encuentran representados constantemente en ella; los datos de tal género constituyen un "campo" continuo. Es concebible seguramente una conciencia sin "campo auditivo", una conciencia en la cual no haya sonidos. Pero no es concebible el que un campo auditivo, que durante algún tiempo estuvo lleno de sonidos, cese repentinamente. Entiéndase bien: no es necesario que el campo auditivo esté lleno siempre de *sonidos*; un sonido puede pasar al *silencio*, y no sólo a un mínimo de sonidos, sino a un silencio absoluto. Pero también el silencio es un estar lleno del campo auditivo; este campo se encuentra ahora vacío, pero *vacío* precisamente *de sonidos*, y no, por ejemplo, de colores o de alguna otra cosa; está vacío, pero no ha desaparecido. Esto se aplica también a los demás géneros de vivencia a los que nos hemos referido. Yo me "encuentro" siempre –por decirlo así – "de algún modo", y también en el estado de indiferencia, en el que no me encuentro ni bien ni mal, existe un estado enteramente determinado, y no algo así como un "no-encontrarse".

Del "vacío" de un campo hay que distinguir el caso en el que yo me he "retirado" de una esfera del sentido, de tal manera que esa esfera "no exista ya para mí". Me he sumergido, por ejemplo, en un razonamiento y no oigo lo que está sucediendo a mi alrededor. Podría parecer casi que la continuidad del campo auditivo hubiera quedado interrumpida; en realidad, en este caso no hay una laguna, o, más bien, la laguna se va llenando posteriormente, en cuanto yo vuelvo a abrir las puertas de mis sentidos; el rumor de las pisadas sobre la alfombra, que yo escucho inmediatamente y que hasta entonces me habían pasado inadvertidas, no me causan la impresión de ser algo que acabe de comenzar, sino de algo que había existido ya anterior-

mente[12], aunque es ahora *cuando* lo capto como pisadas sobre la alfombra, [11] mientras que antes no lo *había concebido* como algo, ni figuraba ante mí como un objeto: pero como puro dato sensorial, existía ya anteriormente. Recojo, como quien dice, un hilo, que yo había perdido anteriormente, y, al recogerlo de nuevo, me doy cuenta de que el campo, durante el tiempo en que yo no le había prestado atención, estaba continuadamente lleno, aunque yo quizás no pueda reconstruir la manera en que el hecho de estar lleno se había producido durante todo el tiempo. Y el silencio es únicamente una de las diversas posibilidades de que esté lleno el campo auditivo, mientras no le he prestado atención.

No todos los datos sensoriales tienen esta peculiaridad de unirse en "campos". Seguramente, no hay ningún campo del olfato o del gusto que sea análogo al campo de la vista o del oído, y si se puede hablar o no de un campo del tacto, eso es algo de lo que vamos a prescindir.

Si se piensa en la separación total de los diversos "campos", entonces podría parecer que la corriente uniforme de la vivencia, de la que hablábamos al principio, se disolviera en una serie de corrientes[13] parciales, a saber, en los *continua* de las vivencias o en las vivencias de los diversos géneros que sugieran esporádicamente. Pero esto es sólo aparente, y el hecho de hablar de *una sola* corriente tiene su derecho inviolable. Porque cada fase en la corriente tiene el carácter de un único impulso generador, del cual se alimenta todo lo que atraviesa tales fases en el devenir vivo: las unidades de vivencia de *todos* los géneros, que se hallan precisamente en el surgir. Podemos decir también que la corriente es *una sola*, porque brota de un *único yo*. Pues lo que del pasado permanece vivo en el futuro, eso hace que en todo momento sienta brotar de sí nueva vida y lleve consigo toda la cola del pasado, es decir, el yo.

§ 3. **Asociación por contacto**

Esta *coincidencia* de vivencias de diverso género en una única fase actual es la *clase más original y primordial de la asociación de*

12* Cf. H. Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt* [Sobre la ontología y teoría de la manifestación del mundo exterior real], en: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" III, pp. 458ss y 498ss.

13 El texto pone "Teilströnen", pensamos que se trata de "Teilströmen".

vivencias (mientras que en el devenir de vivencias a partir de fases que van fluyendo continuadamente unas en otras, no tiene absolutamente ningún sentido el hablar de vinculación: esto es lo que está fenomenalmente en la base del discurso sobre "asociación por contacto". Porque se comprende sin más que lo que brotó juntamente o en un momento se halló juntamente, llegue también juntamente al pasado, y en todas las trasformaciones de su ser, de las que ya se ha hablado (en el morir, en el sumergirse y [12] en el reaparecer), constituya un "complejo"; por consiguiente, se comprende también que todas las vivencias de ese complejo "se despierten", cuando a una de ellas se la "hace volver a la memoria", se trata de un fenómeno que, por lo demás, no puede tenerse todavía en cuenta en relación con una conciencia que trascurre sin "actividad" alguna en una dirección, tal como la habíamos supuesto hasta ahora.

Se ve también claramente, sin más, que esta formación de un complejo no sólo tiene lugar en una contigüidad por "estar juntas", sino también en una "sucesión". Las fases, reunidas en un momento en la conciencia, no son nada que subsista o que pudiera subsistir por sí, sino que se hallan únicamente dentro del todo que constituyen, de la unidad de vivencia; por tanto, las fases aisladas no pueden reunirse en un complejo, sino únicamente las vivencias que perduran y a las que pertenecen. Por qué, al volver a surgir una vivencia, no trascurre de nuevo *toda* la corriente de vivencias –la cual, no obstante, en su fluir se constituye como unidad–, eso es algo que no podemos dilucidar en este lugar. De igual modo, la reseña de las demás clases de asociación que se estudian en psicología, quedará pospuesta para una ocasión ulterior[14*]. En todo caso, esta clase de "asociación" no es, ni mucho menos, un acontecer causal; el surgir de un complejo es un puro devenir –lo mismo que el devenir de una vivencia– y no es un ser causado, y el despertar de todo el complejo, al reaparecer una parte, no es tampoco un ser-generado causal.

§ 4. **Condicionalidad causal de las vivencias**

Ahora bien, esta unificación de las vivencias que surgen juntas, la formación de un complejo, no es lo único que se observa cuando las vivencias entran colectivamente en la corriente. Existe, además,

14* Véase la p. 258, así como la parte I, cap. 5.5.

una clase de "influenciación" de las vivencias que surgen simultáneamente, un quedar afectadas en sus estados de ser; y, por cierto, un estrato completamente determinado de la vivencia es el que aquí aparece como "actuante". Todo cambio en la esfera del "encontrarse", como dijimos anteriormente, o de los sentimientos vitales (como preferimos decir ahora, teniendo en cuenta el papel que desempeñan) determina un cambio en el trascurso total de la vivencia simultánea. Cuando me siento cansado, entonces la corriente de la vida parece – como quien dice – que se estanca, que va deslizándose perezosamente hacia adelante, y todo cuanto surge en los diversos campos del sentido queda afectado por ello, los colores pierden, por decirlo así, su color, los [13] sonidos pierden su tonalidad, y toda "impresión" –todo dato que es impuesto a la corriente vital en contra, como quien dice, de su voluntad– es doloroso, sumamente desagradable, todo color, todo sonido, todo contacto "causa dolor". Si desaparece el cansancio, entonces se produce también un cambio en las demás esferas, y en el momento en que el cansancio se trasforma en frescor, comienza la corriente a palpitar con viveza, impulsa sin inhibiciones hacia adelante, y todo cuanto surge en ella lleva en sí el soplo de la frescura y del gozo. Sin duda alguna, tenemos razón para entender este fenómeno como una *causalidad* en la esfera de la vivencia, como algo análogo a la causalidad que se da en el ámbito de la naturaleza física, concretamente como análogo al caso fundamental de la causalidad (al cual la física trata de reducir todas las demás relaciones causales): a la acción mecánica. Así como una bola que va rodando pone en movimiento a otra bola al chocar con ella, y así como el movimiento desencadenado depende, en cuanto a su dirección y su velocidad, del "ímpetu" del choque – así también el "impulso" que procede de la esfera de la, determina la índole del trascurso de las demás vivencias, y no sólo la cualidad, sino también la "intensidad" del efecto depende de la causa, sólo que en este caso la intensidad no es medible como en el terreno de la naturaleza física. En la causalidad mecánica, distinguimos entre un *acontecer causante* –el movimiento de una de las bolas–, un *acontecer causado* –el movimiento de la otra bola–, y un *suceso* que media entre los dos y al que podemos denominar esecialmente como "*causa*": el hecho de una de las bolas choque con la otra. De la condición del acontecer causante depende la condición de la causa y además la del acontecer causado (la del "efecto"), pero el acontecer causante y el acontecer causado se hallan condicionados en su índole por la peculiaridad de los *sustratos* de ese acontecer.

En la causalidad de la vivencia, hemos de ver la "causa" en el hecho de que en la esfera vital se produzca un cambio. Con el acontecer causante y con el acontecer causado se halla en consonancia el correspondiente sentimiento vital y el trascurso de las demás vivencias. Pero, mientras que en la naturaleza física el acontecer causante surge independientemente del suceso que conduce el desencadenamiento del acontecer causado, y sin la aparición de tal suceso quedaría sin efecto alguno, vemos que en la esfera de la vivencia el suceso al que denominamos especialmente causa, no se intercala entre el acontecer causante y el acontecer causado [14] sino que condiciona al acontecer causante, y es imposible que este último trascurra "sin efecto". Aquí tenemos, por tanto, una primera distinción entre la causalidad mecánica y la causalidad de la vivencia. Pero las dos clases de acción coinciden en que es imposible que el efecto no se produzca, cuando la causa y el acontecer causante han hecho su aparición, y comienza en el instante en que eso sucede. Y en ambos casos el efecto es también, por su condición material, un efecto necesario: así como es inconcebible que una bola que se ha lanzado hacia abajo, suba hacia arriba a causa del lanzamiento, así no es concebible tampoco que el cansancio "vivifique" la corriente de la conciencia.

Podría mostrarse que la "necesidad" propiamente tal es una peculiaridad de las conexiones causales mecánicas, y no corresponde a todas las conexiones causales físicas. No se debe pensar absolutamente que sea una necesidad el hecho de que el paso de un arco sobre una cuerda de cierta longitud provoque un sonido de determinada intensidad. La investigación de estas relaciones debe dejarse, claro está, a estudios específicos sobre la naturaleza física.

Por el contrario, encontramos de nuevo diferencias, cuando estudiamos los *sustratos* del acontecer. En la naturaleza física hay "cosas", unidades sustanciales, que se hallan en relaciones causales y para las cuales el acontecer causal es a la vez constitutivo. Lo que allí se presenta como causa y efecto, son sucesos que se refieren a las cosas y a los cambios de estado de las cosas; en esos cambios se "manifiestan" las cualidades que constituyen la consitencia de la cosa, y el conocimiento de esas cualidades encierra en sí, por otro lado, un conocimiento de los posibles efectos que la cosa puede ejercer y experimentar.

Hemos presentado la relación causal como una concatenación de *vivencias*. Ahora hemos de examinarla un poco más detalladamente en cuanto a su estructura, a fin de ver si éstas constituyen quizás los

sustratos del acontecer causal, en forma análoga a lo que sucede con las cosas de la naturaleza exterior. Hasta ahora las hemos conocido como olas de la corriente de la vivencia, que comienzan, se desarrollan durante una determinada duración y vuelven a desaparecer. Para nuestra cuestión actual, esto no nos ayuda gran cosa. En toda vivencia distinguimos primeramente:

1) Un *contenido* que es recibido en la conciencia (por ejemplo, un dato relativo al color o un sentimiento de bienestar).

2) La *vivencia* de ese contenido, su acogida en la conciencia (el tener la sensación, el sentir bienestar).

[15] 3) La *conciencia* de esa vivencia que lo acompaña siempre –en mayor o menor grado– y por la cual la vivencia misma es designada también como conciencia.

A propósito de 1) hay que señalar que, en el ámbito de los contenidos de la vivencia –como muestran claramente los ejemplos escogidos– existe una diferencia radical: la diferencia entre los datos extraños al yo (los datos de sensación) y los datos "yóicos" (como es la sensación de bienestar). Los unos se hallan frente al yo, los otros se encuentran del lado del sujeto. Si contempláramos objetos trascendentes, entonces hallaríamos en ellos una diferencia correspondiente: hay objetos a los que *idealiter* corresponden vivencias con contenido extraño al yo, y hay otros objetos para cuya captación adecuada se precisa una vivencia con contenido yóico. Por un lado se hallan las "cosas", por el otro se hallan, por ejemplo, los valores[15*].

A los contenidos diferentes les corresponden diferencias de la vivencia (el *tener* sensaciones, el *sentir* estados del yo). Por lo demás, la vivencia de toda índole muestra diferencias de *tensión*: yo puedo volverme con mayor o menor intensidad a un contenido extraño al yo, o estar entregado a un contenido yóico. El contenido extraño al yo resalta más claramente, más nítidamente, cuando la tensión es mayor; el contenido referido al yo toma posesión de mí más exclusivamente. Claro está que la intensidad de la vivencia no debe confundirse con la intensidad del contenido. La sensación intensa del rojo no es necesariamente la sensación de un rojo intenso; la entrega intensa a un dolor no es la entrega a un dolor intenso. Las diferencias de tensión de la vivencia no coinciden tampoco con la oposición entre vivencias de

15* D. von Hildebrand quiere limitar el término *Erlebnis* ("vivencia") a las vivencias con contenido yóico (*ichlich*). (Cf. *Idee der sittlichen Handlung*, vol. III de este "Jahrbuch", p. 139). Nosotros utilizamos aquí el significado más amplio.

primer plano y vivencias del trasfondo (entre vivencias que se experimentan de modo excelente y propio y otras que se experimentan de manera secundaria). La vivencia de primer plano exige en sí, desde luego, una tensión mayor que la vivencia del trasfondo, pero admite a su vez muchas matizaciones de grados. Las vivencias de primer plano y las vivencias del trasfondo no pueden hacerse confluir las unas en las otras mediante una modificación de su grado de tensión. Cuando la intensidad de la vivencia es mayor, entonces las vivencias de primer plano y las vivencias del trasfondo muestran una tensión acrecentada, pero cada una a su manera. De modo parecido, cuando la iluminación es más clara, los colores claros y los oscuros aparecen con mayor claridad, sin que [16] por la modificación de la iluminación, pueda modificarse algo en la relación entre las claridades específicas.

A los grados de tensión del vivenciar corresponden las diferencias de claridad de la conciencia. Cuanto más intenso es el vivenciar, tanto más luminosa y despierta es la conciencia que se tiene de ello. En todo esto se ve clarísimamente que esa conciencia que consideramos como un componente de la vivencia, no es, ella misma, una vivencia, un acto de reflexión que capte. Porque cuanto más intensa es el vivenciar, tanto más "indivisamente" solemos "adentrarnos" en ello, tanto menos permite ello la escisión de una reflexión, mientras que la conciencia, que no es un tener objetual, se intensifica precisamente entonces. Existe también una reflexión intensa, un tenso mirar hacia las vivencias, que en este caso no necesitan ser tensas en absoluto. La reflexión es entonces "consciente" en alto grado, en lo cual esa conciencia de la reflexión no es a su vez, ella misma, una reflexión. Aquí no podemos detenernos a examinar más detalladamente tales relaciones, porque no son de importancia para la cuestión que ahora nos ocupa, para la búsqueda del lugar en la vivencia en el cual se conecte la causalidad.

Parece que, entre los componentes indicados de la vivencia, el hecho de vivenciar es el que queda en primer lugar más afectado por la condición y los cambios de la esfera vital. Su tensión es menor, cuando yo estoy cansado, y va incrementándose cuando aumenta el frescor. Si tuviésemos que vérnoslas con magnitudes medibles, entonces a cada nivel del frescor vital le correspondería un determinado grado de intensidad del vivenciar. Tan sólo de manera secundaria quedan afectados conjuntamente, por un lado, la conciencia y, por el otro, los contenidos. Según se va incrementando el frescor, se va

elevando también la conciencia del vivenciar e igualmente se va elevando la claridad, la diferenciación, lo que podríamos decir precisamente la "vitalidad" de los contenidos.

Pero en este punto conviene ser prudentes. No debemos considerar el frescor y el cansancio, que nos sirvieron de ejemplos, como las únicas diferencias de la esfera vital. Claro que parece que tenemos que vérnoslas con un *continuum* de niveles de vitalidad, dentro del cual el frescor y el cansancio ocupan una posición parecida a la del calor y el frío en el ámbito de la temperatura, y a la de la grandeza y la pequeñez en el ámbito de las magnitudes. Pero no se trata, sin embargo, de una escala simple con dos cualidades de impresión opuestas. Además del frescor y del cansancio existen, por ejemplo, los estados de superalerta y de excitabilidad, en los cuales aparecen como agudizados los sentidos y la capacidad receptiva para todas las impresiones.

[17] Consideremos en primer lugar el estado de "superalerta" o de "estado febril", tal como se produce, por ejemplo, con motivo de una elevada excitación, por ejemplo, cuando se realiza una actividad llena de responsabilidad en un puesto peligroso o en otros momentos decisivos de la vida, o también bajo el efecto de estimulantes como la nicotina, la cafeína y otros por el estilo. (En estos casos no nos interesan en absoluto las conexiones psicofísicas; ofrecemos los ejemplos como una mera referencia a los estados puros de conciencia que nos hallamos examinando). Cuando se presenta un estado semejante, entonces el vivenciar comienza a pulsar intensamente, alcanza grados de tensión extraordinariamente altos, todas las impresiones se reciben con la máxima facilidad, todas las actividades se realizan sin fricciones, la conciencia está despierta y clara, los contenidos muestran el esplendor de la plena vitalidad. Sin embargo, no es el frescor el que suscita tal vitalidad. El frescor es como una fuente que mana continuamente, de la que brotan intensas y serenas oleadas de vivencia; el estado febril es como un surtidor incesante, que impulsa hacia adelante la corriente del vivenciar. El frescor, una vez que ha alimentado durante un rato la corriente de la vivencia, se convierte en un placentero cansancio, que hace que la corriente se detenga y la bloquea contra influencias exteriores. Al estado febril le sigue el agotamiento, que no es una relajación bienhechora, en la cual palpita todavía algo de la agitación de la fiebre, una dolorosa convulsión que no puede llegar a serenarse. Aquí reina aquella intensificada sensibilidad, que hemos mencionado anteriormente: las impresiones no se deslizan simple-

mente, no permanecen embotadas como en el sano cansancio, no se acogen tampoco con facilidad y gozo, como en el caso del frescor, sino que se imponen forzosamente a la conciencia inerme y le causan dolor. El vivenciar no tiene ahora rápidas pulsaciones, sino que se detiene como en todo cansancio, pero no está cerrado a las impresiones; no podremos llamarlo capaz de recibir, sino únicamente incapaz de cerrarse a las impresiones. El estado consciente de este vivenciar –diríamos– forzoso, es un estado elevado, pero se diferencia del vivenciar tenso por el hecho de que se trasforma fácilmente en una reflexión, en una conducta de contemplar "lo que me está pasando". Los contenidos de la vivencia (experimentados como algo que se impone) se hallan clara y distintamente diferenciados, pero llevando todos ellos un sabor adicional de mucho desagrado, por contraste con el estado de frescor o del estado de actividad febril. El color, que el vivenciar caracterizado por el frescor recibe como agradablemente luminoso, mientras que el vivenciar cansado ve –como quien dice– velado, aparece en este caso como atormentadoramente chillón. Lo que en aquel caso se experimentaba como algo con lo que se ha entrado en contacto [18] o algo que totalmense se desliza , se experimenta en este caso como un dolor atormentador.

En tal estado llegan hasta nosotros eventuales impresiones, que nosotros no podríamos tener en absoluto en otras ocasiones, y este enriquecimiento del vivenciar puede aparecernos precisamente como una intensificación de la vida, pero que nos llaman a engaño acerca del "verdadero" estado en el que nos encontramos.

Esta diferenciación entre estados "verdaderos" y "aparentes", que aquí se impone, nos obliga a ir más allá de la esfera en la que hemos realizado hasta ahora nuestras reflexiones, y a adentrarnos en un terreno enteramente nuevo en el horizonte de nuestra investigación.

II. Realidad psíquica y causalidad

§ 1. La conciencia y lo psíquico

Hemos hablado hasta ahora de *sentimientos* vitales y de *estados* vitales. Examinando bien las cosas, vemos que ambas expresiones significan lo mismo. Los estados vitales de seres conscientes suelen manifestarse en la conciencia, y semejante conciencia de un estado vital, su llegar a ser vivenciado, es un sentimiento vital. Pero es también posible que surjan estados vitales, sin que se manifiesten en sentimientos vitales. Puede existir un cansancio (delatado eventualmente por mi aspecto exterior), sin que yo mismo sepa nada de él. En un estado de excitación o durante una actividad tensa, a la que estoy entregado por completo, puede que no llegue en absoluto a la conciencia cómo me encuentro yo. Y tan sólo cuando, con el cese de la tensión surge un estado de completo agotamiento –que ahora es plenamente consciente– entonces me doy cuenta, convirtiéndolo en objeto, de que eso había existido ya antes, y de que aquella tensión me había costado desproporcionadamente mucho. Semejante estado, que no se siente, que "no llega a la conciencia", no puede ya denominarse, claro está, un estado de conciencia, una vivencia. Es, con respecto al vivenciar, un trascendente que se manifiesta en él. Y cuando en un sentimiento vital llega a la conciencia, entonces no hay que confundir ese concienciarse con el vivenciar de un contenido inmanente o con la conciencia de ese vivenciar, que es inherente a él como momento constitutivo. Si me siento con frescor, entonces no me engaño ni acerca del contenido de ese sentimiento –que yo designo precisamente como frescor–, ni me engaña mi conciencia de ese vivenciar. Lo siento indubitablemente, cuando [19] soy consciente de ello, y siento *frescor* y ninguna otra cosa, cuando yo tengo precisamente ese

sentimiento. Pero es muy posible que yo *me sienta* con frescor, sin que exista realmente el *estado* de frescor; sobre él el futuro podrá enseñarme algo más. En los sentimientos vitales como contenidos inmanentes se manifiestan –de manera parecida a como sucede con los datos extraños al yo– las condiciones de una realidad, sus estados y cualidades. Así como en las sensaciones de colores el color de una cosa se manifiesta como su estado óptico momentáneo, y en el cambio de tales estados se manifiesta la permanente cualidad óptica, así también en el sentimiento vital se manifiesta una condición momentánea de mi yo –su estado vital–, y en el cambio de tales condiciones se manifiesta una cualidad real permanente: la *energía vital* [16]. El yo, que se encuentra en posesión de esa cualidad real, no debe confundirse, claro está, [20] con el yo puro, con el punto de irradiación de las vivencias puras vivenciadas originalmente. Está concebido únicamente como portador de sus cualidades, como una realidad trascendente, la cual, mediante la manifestación en datos inmanentes, llega a

16* Lo que Th. Lipps expone en su obra *Leitfaden der Psychologie* (³1909), 80ss y 124ss) acerca de la "energía psíquica", coincide hasta cierto punto con nuestro análisis de la energía vital, de la misma manera que, en general, la concepción (allí sostenida) de la psicología se halla muy próxima a la nuestra. Una confrontación que pudiera determinar exactamente aquello en lo que coincidimos y aquello que nos separa, no es posible hacerla, desgraciadamente, en el marco de la presente obra. Aquí, para mostrar la coincidencia, desearía citar únicamente un pasaje característico del tratado de Lipps con el cual nos hallamos mayormente de acuerdo: "... Incluso contenidos débiles de la sensación, en cuanto nos hallemos con frescor y no existan a la vez en la conciencia contenidos de mayor fuerza o de igual fuerza, seremos capaces de captarlos muy claramente y de grabárnoslos más intensa y fijamente como impresiones considerablemente más vigorosas, cuando estemos cansados o cuando contenidos más vigorosos dirijan hacia sí nuestra atención... Si recordamos además que estímulos, que objetivamente son del todo iguales en cuanto a cualidad y cantidad (la contemplación objetiva no desempeña para nosotros, claro está, ningún papel), pero que en distintos tiempos actúan diversamente en nosotros, causándonos una vez poco esfuerzo, pero reclamándonos otra vez por completo, entonces nos vemos constreñidos también por ello a admitir que al proceso psicofísico suscitado por el estímulo, debe añadírsele también algo nuevo. La psique total debe salirle al encuentro, debe dirigirlo también de algún modo, debe darle la posibilidad de darse a valer. Es como si eso tomara algo de nuestras provisiones, algo que se va agotando mientras dura la actividad, que en los estados de cansancio corporal y de enfermedad es menor y se agota más rápidamente, pero que vuelve a completarse por medio de la tranquilidad y la alimentación". De conformidad con Lipps, vamos a definir ese algo como *energía psíquica*, que, no pudiendo describirse detalladamente, pero hallándose delimitada cuantitativamente, debe añadirse a la excitación causada por el estímulo. Se trata de una excitación en la cual, y por medio de la cual, la energía psíquica ha de ponerse en circulación (como diríamos para utilizar una expresión comercial) para que pueda surgir un proceso psíquico, principalmente un proceso consciente (OFFNER, *Das Gedächtnis* [Berlín, 1909], p. 44).

convertirse en objeto, pero nunca llega a ser inmanente, él mismo. A ese yo real, a sus cualidades y estados, lo designaremos como lo *psíquico*, y veremos que la conciencia y lo psíquico son sustancialmente diferentes lo uno de lo otro: la conciencia es el ámbito del vivenciar puro y "consciente"; y lo psíquico es el ámbito de la realidad trascendente que se manifiesta en las vivencias y en los contenidos de las vivencias. Tendremos que renunciar aquí a deslindar esta realidad en su contraposición a la realidad física y a cualquier otra realidad existente. En este lugar la consideraremos únicamente en cuanto se ve afectada por ella nuestra investigación acerca de la causalidad, y en cuanto nos vemos obligados a proseguir nuestra investigación en este nuevo terreno. Como el acontecer propiamente causante no nos aparecen ya los sentimientos vitales, sino los *modi* de la energía vital que se manifiestan en ellos. Los cambiantes estados vitales significan un más o un menos de energía vital, y corresponden a ellos diversos sentimientos vitales en cuanto "manifestaciones". Como en toda concepción trascendente y en toda experiencia que se actúa mediante una manifestación, es posible que aquí se realicen engaños. Los sentimientos vitales a los que no corresponde ningún "significado objetivo", pueden engañarme acerca del verdadero estado de mi energía vital, de manera parecida a como datos "puramente subjetivos" hacen que –por ejemplo en el caso de la alucinación– se me aparezca una cosa, que en realidad no existe en absoluto. Explicar la posibilidad de tales engaños y la manera de suprimirlos es tarea de una reflexión gnoseológica sobre la percepción interior. Y no tenemos por qué ocuparnos aquí más de ello[17].

Por el contrario, tenemos que investigar si a las "verdaderas" causas, que descubríamos detrás de los sentimientos vitales como manifestaciones de las mismas, les corresponden también verdaderos efectos –es decir, efectos psíquico-reales–, y si debe considerarse como manifestación de los mismos lo que hasta ahora habíamos considerado como su efecto. Según nuestro análisis de las vivencias se nos manifestó el vivenciar como el punto en el cual tiene principio la causalidad[18]. Esto era acertado mientras la "causalidad" era para nosotros [21] la relación de dependencia fenoménica, configurada de determinada manera, de los sentimientos vitales y de otras vivencias. Pero

17* M. Scheler trata de este tema en su estudio *Idole der Selbsterkenntnis*, en: *Abhandlungen und Aufsätze*, vol. II [Leipzig] 1915.

18* Claro que veremos que existe también un primario verse afectado por los contenidos de la vivencia. Véase la p. 288.

ahora que hemos hallado un sustrato real de la acción, es natural que ninguna vivencia pura o ningún elemento de ella pueda entrar como eslabón en el acontecer causal. La realidad no ejerce ninguna acción sobre el vivenciar puro. Pero las vivencias mismas y en parte también sus contenidos son manifestaciones de estados y de cualidades reales, como lo son los sentimientos vitales. En las sensaciones –hablando más exactamente: en el hecho de tener sensaciones– se manifiesta la receptividad del sujeto, y lo hace primeramente como un estado momentáneo; pero, en cuanto llega a convertirse en objeto una diversa receptividad, según sea la peculiaridad de los contenidos y de su acción de vivenciarlos, entonces aparecen los estados cambiantes como *modi* y a la vez como manifestaciones de una cualidad permanente, que en la manera corriente de hablar se designa igualmente como receptividad: la cualidad que permanece en la sucesión de los estados cambiantes. Y esta cualidad permanente es aquello de lo que dependen o por lo que son producidos los *modi* de los cambiantes estados vitales. En la causalidad fenoménica de la esfera de la vivencia se manifiesta la causalidad real de lo psíquico. Las cualidades permanentes del yo real o del individuo psíquico aparecen como sustratos del acontecer causal psíquico, que consiste en un cambio regulado de los *modi* de esas cualidades y, por cierto, de tal manera que una determinada cualidad –la energía vital– queda marcada como lo que condiciona la modalidad de las demás cualidades y es condicionada a su vez por ellas en cuanto a sus estados. El hecho de que se proporcionen o se sustraigan energías a la energía vital es la "causa" del acontecer psíquico. El "efecto" consiste en los cambios de las demás cualidades psíquicas. No existe una dependencia causal directa entre otras cualidades entre sí, sin que exista una mediación de la energía vital. Por ejemplo, la receptividad para los colores no puede quedar intensificada ni reducida por la receptividad para los sonidos. Pero ambas pueden quedar intensificadas conjuntamente por medio de una intensificación, independiente de ambas, de la energía vital. O también puede suceder que, por la actuación de la una, la energía vital y con ello, a su vez, la otra queden reducidas.

Parece que la causalidad psíquica se diferencia de la causalidad física, por cuanto en esta última la unidad del acontecer causal se ejerce a través de la conexión total de la naturaleza material, conexión de la cual emergen las cosas particulares como centros del acontecer, mientras [22] que en la primera nos vemos limitados a los estados psíquicos de un individuo que, como sustrato del acontecer causal, corresponde a la totalidad de la materia, mientras que sus cualidades

se destacan como centros individuales análogos a las cosas[19]. Naturalmente, antes de una investigación más minuciosa –que de momento queda fuera del ámbito de nuestro estudio– no podemos decir si este individuo se integra en la conexión de la naturaleza material y si por tal razón el acontecer causal psíquico se extiende a otros individuos y abarca al conjunto de todo el acontecer psíquico, ni en qué manera lo hace. Hasta ahora se nos presentaba la psique de un individuo como un mundo en sí, de la misma manera que lo hacía la naturaleza material. Podíamos contemplarla, sin tener en cuenta cualesquiera relaciones suyas con otros mundos. Y no hemos agotado, ni mucho menos, lo que tal contemplación aislante puede enseñarnos.

§ 2. **El mecanismo psíquico**

Conseguiremos nuevas perspectivas de las relaciones causales fenoménicas y reales, si consideramos el ámbito de la actividad, que hasta ahora no habíamos tenido en cuenta en absoluto. Pero primeramente debemos completar con una faceta importante el análisis de la causalidad en el ámbito limitado de nuestro estudio. Provisionalmente hemos considerado siempre que la esfera vital es lo condicionante y aquello de lo que depende el ritmo y la coloración del acto de vivenciar. Evidentemente se trata de una contemplación unilateral, que no hace plena justicia a las relaciones que existen en la realidad. Hemos destacado que las vivencias se nutren de la esfera vital y dependen de su correspondiente *modus*. Evidentemente, esto es sólo el reverso del hecho de que las vivencias consumen de modo sensible la esfera vital y de este modo provocan en ella, por su parte, un cambio. Cada vivencia –o el estado real que la manifiesta– cuesta un cierto dispendio de energía vital; consume algo de ella y, al reducirla, tiene que mostrar también su condición modificada. Es capaz de provocar, por ejemplo una transición del frescor al cansancio. Tenemos aquí en realidad una especie de "retroacción", pero que no representa [23] nada nuevo con respecto a otras relaciones causales. Cuando una bola, al rodar, tropieza con otra bola y le comunica un movimiento, entonces ella misma, por la colisión, pierde algo de la violencia que ejerció contra ella y su propio movimiento se paraliza.

19* Naturalmente no hay que exagerar la analogía, ni debe utilizársela en otras direcciones. Si consideramos al individuo psíquico como "portador" de sus cualidades, entonces él encuentra su término análogo en la cosa *singular*.

Dondequiera que un acontecer desencadena otro acontecer, entonces se da un "cambio de energía", la cosa que produce el efecto pierde algo en favor de la cosa que lo experimenta. Se trata de una bilateralidad que es propia de todo acontecer causal. En nuestro caso, por ejemplo, el efecto es un acontecer que causa un aumento de la energía vital, una intensificación de la tensión del vivenciar, o del estado psíquico que se manifiesta en él. La tensión reforzada del acto de vivenciar suscita, por su parte, una reducción de la energía vital: en esto consiste la retroacción. A la vez, reconocemos en esto una causa de un ulterior acontecer: el que la energía vital experimenta una reducción, que produce una disminución del grado de tensión para el nuevo vivenciar. Todo el acontecer causal psíquico puede concebirse como una trasposición de la energía vital a la acción actual de vivenciar, y como la utilización de la energía vital por parte de la acción actual de vivenciar. Por consiguiente, la energía vital y sus *modi* ocupan un lugar singularísimo en la constitución de la psique.

Los sentimientos vitales no pueden insertarse simplemente en la corriente de las vivencias, y los estados vitales no pueden clasificarse tampoco simplemente entre los estados psíquicos. Esto se muestra también en el hecho de que los estados psíquicos consuman y extingan la energía que toman de la esfera vital, cuando esa energía se agota (se discutirá más adelante si existe la posibilidad de que un estado psíquico no agote por completo su energía, sino que se nutra además de otra fuente)[20], mientras que tal cosa no sucede en los sentimientos vitales. Un sentimiento vital, o el vivenciar un estado vital, no cuesta un dispendio de energía, y no se extinguiría, si otras vivencias no consumieran ese estado y lo trasformaran. La esfera vital constituye un estrato inferior de la corriente de la vivencia, a la que sostiene y de la que nace. Mientras que en la naturaleza física la energía llega únicamente a ser un dato por medio del acontecer en el que queda integrada, vemos que la energía es captada aquí, ella misma, por medio de sus propios *modi* vivenciados, y lo es tanto más, cuanto menos el yo viviente o vivenciante se halla entregado a las vivencias del estrato superior. Más aún, podemos imaginarnos quizás un tipo de conciencia que estuviera enteramente limitado a ese nivel inferior.

[24] Podemos plantear la cuestión de si la energía vital que nutre la vida psíquica de un individuo, es un cuanto finito –aunque no sea

20* Véanse las pp. 292-293.

una magnitud medible– y de si esa energía es consumida sencillamente por la vida psíquica, o si se completa y, en caso positivo, si lo hace por sí misma o por una afluencia venida del exterior. Para poder responder a esta cuestión, tenemos que ampliar el círculo de nuestras reflexiones, yendo más allá del marco en el que hemos reflixionado hasta ahora; tenemos que adquirir una idea clara acerca de la constitución de las vivencias, una idea clara que no podremos alcanzar dentro del ámbito de la pura pasividad. Antes de que pasemos a considerar este tema, queremos completar en un punto más la analogía existente entre la causalidad psíquica y la física: vamos a investigar si en la esfera de la vivencia existe una ley causal universal que tenga, por ejemplo, el siguiente contenido: todo lo que surge en la corriente de la vivencia, se halla bajo condiciones causales (claro que aquí se piensa únicamente en la causalidad de la vivencia, y no en la causalidad de la naturaleza, porque todavía no sabemos nada acerca de una integración de la conciencia en el contexto de la naturaleza). A esto habrá que responder: es concebible una conciencia en la que no surjan sentimientos vitales y que fluya con una corriente y un ritmo constantemente iguales; en ella no habría causalidad, porque con los cambios de la esfera vital cesarían también los cambios de las demás vivencias de las que hemos hablado; habría un fluir de datos de diverso género, cualidad, intensidad y duración, pero no habría modificaciones del "colorido" y de la tensión del vivenciar, que hemos reconocido como condicionadas específicamente por la causalidad. Pero si en una corriente hay un "campo" de sentimientos vitales, entonces ese campo –como hemos sabido por reflexiones anteriores– está continuamente lleno y, por tanto, se halla también continuamente activo. Cada dato en la corriente tiene entonces su "colorido vital" y está condicionado necesariamente en relación con él. El carácter de la corriente, como un continuo devenir, implica así una diferencia con respecto a la naturaleza física. Mientras que en esta última es concebible un estado de "reposo causal", permaneciendo todas las cosas sin cambio, es decir, sin que tenga lugar ningún cambio y, por tanto, ninguna acción, vemos que en la corriente de la vivencia no hay paro en ningún momento. También la esfera de los sentimientos vitales es un constante fluir, sin que importe para nada que el mismo sentimiento vital se propague en igualdad cualitativa, o se convierta constantemente en otro sentimiento. Por consiguiente, aquí tenemos un acontecer ininterrumpido y, con ello, también una acción ininterrumpida.

En lo que respecta al ámbito de la actividad, habrá que afirmar aquí: se halla activo todo lo que permanece vivo en el presente, sin

que importe [25] lo alejado que esté en la corriente su punto de partida. Veremos posteriormente si es posible una pluralidad de energías causales que desencadenen un determinado efecto[21].

Lo que hemos comprobado hasta ahora acerca de las relaciones causales fenoménicas, se aplica también a la acción real en la esfera psíquica. Todo lo que en los estados psíquicos llegue a la existencia, lo hace gracias a energía que toma de la energía vital; tiene en ella el fundamento de su existencia y, mientras exista, se mantiene por ella. Pueden aducirse también otros factores para explicar la aparición de estados psíquicos, pero éstos no excluyen el factor causal. La dependencia –en contraste con la esfera fenoménica– aparece aquí como indisoluble. Aquí tenemos dos series distintas de vivencias, una de las cuales es determinada característicamente por la otra en cuanto a su condición. Si falta esta última, entonces aquélla carecería de su peculiar determinación. Por el contrario, la vida psíquica aparece como una trasposición de la energía vital, y sería inconcebible, si ésta faltara. En una conciencia que no tuviera una esfera vital, cesarían todos los fenómenos de actividad –porque no existe una actividad de las demás vivencias sin mediación de la esfera vital–, pero cesaría también la posibilidad de la captación de las vivencias puras como manifestaciones de estados psíquicos reales; en tal conciencia no se constituiría ningún individuo psíquico. Para entender esto claramente, hemos de investigar más detalladamente la relación de las cualidades psíquicas con la energía vital, que es un punto que anteriormente sólo hemos tocado fugazmente. En efecto, en las cualidades habíamos hallado los sustratos del acontecer causal psíquico, y habíamos observado ya que la energía vital ocupa un puesto especial entre ellas. Las cualidades psíquicas, entendidas en el sentido habitual, aparecen –por decirlo así– como distintos efluvios de la energía vital. Si esta energía es reclamada intensamente por una de esas cualidades, entonces queda restante poco de ella para las demás cualidades, y con ello se comprueba un efecto entre unas cualidades y otras a través de la energía vital. Ahora bien, ¿qué significa el que la energía vital esté reclamada por las cualidades psíquicas? También con respecto a la vida psíquica actual, a los estados psíquicos, hemos [26] comprobado que la energía vital se consume en ellas. Evidentemente, no se trata de dos series de acontecer separados y distintos, sino de un único gran proceso. Por consiguiente, debemos prestar atención a la relación entre

21* Véase la pp. 299-300.

los estados actuales y las cualidades permanentes, a fin de entender correctamente la peculiaridad del acontecer causal psíquico.

Hay un determinado ámbito de datos –de la misma naturaleza o también de naturaleza diversa– que nuestra conciencia es capaz de abarcar "sin esfuerzo", es decir, de acogerlos simultáneamente. Sin esfuerzo quiere decir: sin que tenga lugar un consumo sensible de energía vital, sin que surja un cambio en la esfera de los sentimientos vitales. Este ámbito es tanto más estrecho, cuanto más intensos sean los datos que surjan. Si la intensidad se hace mayor o el ámbito se amplía, entonces se observa un cambio en la esfera vital: siento un esfuerzo o una transición del frescor al cansancio, y con ello se me manifiesta una reducción de la energía vital. Aquello en lo que esa energía se ha traspuesto, es la intensificada receptividad, que se manifiesta en la ampliación del ámbito de la vivencia o en la mayor intensidad de los contenidos de la vivencia. Pero, si en la conexión con esas modificaciones en el ámbito de los contenidos de la conciencia no se observaran modificaciones de la esfera vital, entonces aquella "receptividad" no vendría a constituir ningún dato como estado psíquico. Tendríamos entonces únicamente las vivencias puras, en las cuales podríamos distinguir, como lo hicimos anteriormente, entre los contenidos y su ser aceptados (o ser vivenciados). Pero la receptividad, que en la conexión causal se manifiesta como estado real, se muestra a la vez como manifestación de una cualidad intensificable, y lo hace de la siguiente manera: cuando el ámbito de la vivencia ha experimentado una ampliación que costó un esfuerzo sensible, y ahora se mantiene permanentemente en esa amplitud, entonces puede ocurrir que ese esfuerzo desaparezca, que el vivenciar se efectúe de nuevo sin esfuerzo. En ese cambio en la influenciación de la esfera vital por el mismo vivenciar se manifiesta una mutación de la receptividad, o se manifiesta la receptividad como cualidad permanente y mutable. Cuanto menor es el cambio en la esfera vital, cuanto menor esfuerzo cuesta –fenomenalmente– la vivencia, tanto mayor es la receptividad. En la falta de esfuerzo del vivenciar aparece el hecho de que la receptividad, en cuanto cualidad independiente, se ha escindido de la esfera vital. Esta escisión [27] es introducida evidentemente por la vida psíquica actual. Esto aparece quizás más claramente, cuando contemplamos diversas receptividades determinadas por su contenido. Si la energía vital se utiliza predominantemente durante un determinado período para la recepción de sonidos, entonces esa recepción se realiza cada vez más fácilmente y llega finalmente a realizarse sin esfuerzo. Por medio del "ejerci-

cio", por medio del "hábito", se ha ido formando una receptividad para esos contenidos determinados, parte de la energía vital se ha fijado –por decirlo así– para una actividad en una dirección determinada[22]. Por el contrario, si la conciencia se entregara por igual a colores y a sonidos, entonces la energía vital tendría que activarse en diversas direcciones y no podría proporcionar para cada una de las capacidades tanto como si se formara únicamente para una de ambas. La "formación" de la "capacidad" dura hasta que el desvío de la energía vital por la vida actual sigue sintiéndose como un esfuerzo. Parece que está terminada, en cuanto la receptividad se efectúa sin esfuerzo. La capacidad se ha hecho, como quien dice, independiente, y la vida actual relativa a su ámbito se efectúa ahora por su propia cuenta, en vez de efectuarse a costa de la energía vital. Pero ahí reside el que la "historia" de la capacidad no quede terminada con su desligamiento. Si la vida actual se consume sin experimentar nueva afluencia, entonces se va gastando gradualmente ("se va embotando"); esto se manifiesta en el hecho de que el ámbito de datos conscientes se vaya estrechando; pero si se mantiene en la misma manera, eso vuelve a costar esfuerzo, es decir, la energía vital vuelve a precisarse para equilibrar la pérdida de receptividad. Que el desligamiento no es completo, se demuestra también de otra manera. Si una capacidad se ha intensificado hasta alcanzar cierta altura, entonces la energía vital no es suficiente para formar otra capacidad distinta. Si ésta es dirigida ahora por la vida actual hacia una nueva dirección, ello se realiza a costa de la antigua capacidad, que va disminuyendo en la misma medida en que la nueva capacidad se intensifica. La psique –en la medida que utilizamos únicamente la esfera de la pasividad como fundamento para nuestra investigación causal– aparece como un mecanismo que se regula automáticamente; por su estructura se adapta a una serie de funciones diversas, pero le corresponde sólo un cuanto limitado [28] de energía impulsora, y cuando éste es dirigido hacia una sola función, las demás se van eliminando espontáneamente. De la energía impulsora depende todo el mecanismo. Para expresarlo claramente: *no hay realidad psíquica sin causalidad*. Si desaparece la esfera vital y la actividad que dimana de ella, enton-

22* La psicología de William James, en el capítulo sobre el hábito (edición alemana a cargo de Dürr [Leipzig, 1909], pp. 135ss) contiene observaciones interesantes sobre la formación de las capacidades (aunque su análisis se mueve siempre sobre el terreno de una perspectiva psicofísica). [El texto al que la autora se refiere es: W. JAMES, *The principles of Psychology* (Londres, 1901), capítulo IV: "The Habit", p. 82].

ces no existe ninguna posibilidad de la constitución de una psique con cualidades y estados reales.

§ 3. Leyes causales y determinación de lo psíquico

La ley causal general, que podemos enunciar de la siguiente manera: "*Todo acontecer psíquico está condicionado de modo causal*", no basta, claro está, para decidir acerca de la cuestión de la *determinación* de lo psíquico, o para decidir si el correspondiente estado se halla determinado clara y distintamente por la serie de estados precedentes y si es calculable a partir de ellos. Para esto habría que considerar primeramente si el acontecer psíquico se halla determinado de manera *únicamente* causal, o si habrá que hacer responsables también de su trascurso a otros factores. Las investigaciones que vamos a hacer a continuación nos irán proporcionando toda clase de aclaraciones sobre este problema. Pero también de lo que hemos comprobado hasta ahora, se deduce ya claramente que los estados psíquicos no pueden derivarse, *en cuanto a todo su contenido*, de circunstancias causales. Si yo soy capaz de recibir datos sensibles, y con qué intensidad esos datos se me imponen, eso depende del correspondiente estado de mi energía vital. Pero *qué clase* de datos surjan –si son colores o sonidos y qué colores especiales–, eso es independiente de mi energía vital. Si esto pudiera determinarse con ayuda de leyes causales, entonces habría que mostrar que la receptividad de datos de distinto género es una receptividad distinta, y que además con la mínima diferencia de cualquier género –como en el caso de un color que tenga cualidad, luminosidad y saturación bien determinada– se asocia claramente una determinada receptividad. Sin embargo, tal ley de asociación no puede demostrarse que sea evidente ni puede probarse por ninguna clase de experiencia. Es una posibilidad lógica vacía, junto a la cual existe la otra posibilidad de que a la misma receptividad le correspondan datos de distinto género y cualidad. La experiencia habla claramente en favor de esta segunda posibilidad. Pero aun en el caso de que pudiera probarse que existe la ley de una correlación unívoca entre determinados datos sensoriales y determinados *modi* de la energía vital, lo único que esa determinada ley permitiría predecir es que [29] un dato totalmente determinado *pueda* presentarse en un cierto *modus* bien conocido de la energía vital, pero no que *tenga que* presentarse necesariamente. Si ese presentarse se demostrara como necesario, entonces el correspondiente dato senso-

rial no sólo tendría que estar en correlación de manera clara y distinta con el estado vital correspondiente, sino que además tendría que ser *producto* de la energía vital en un *modus* bien determinado. La posibilidad evidente de una conciencia que sea partícipe de los mismos datos, sin que tenga que vivir de una energía vital constantemente descendente y ascendente, prohíbe semejante concepción.

Otra cuestión sería si aquellos *momentos* del acontecer psíquico que están condicionados causalmente sin duda alguna, en los que *se traspone* de hecho la energía psíquica, admiten una "determinación", es decir, un grado de tensión del vivenciar. Entonces tendría que poder decirse que si un sujeto psíquico dispone de la energía vital en un momento de su existencia, y si en él se presenta un dato determinado, entonces su manera de vivenciar ese dato mostrará claramente el grado de tensión. En tal caso, la correlación clara y distinta entre el estado vital y la modalidad de la corriente del vivenciar es aquí estable. La cuestión de la determinabilidad nos impulsa ahora a considerar si alguno de los dos factores fuera constatable en sí de manera unívoca. Si tal cosa sucede, entonces el uno tiene que dejarse determinar por el otro.

Planteemos primeramente la cuestión acerca de la energía vital: ¿Es posible comprobar de manera clara e identificable la energía vital que exista en cada caso? Si pensamos en la manera en que en la naturaleza material tiene lugar una determinación "objetiva", podremos preguntar también: la energía vital ¿es un *cuanto expresable numéricamente*? La respuesta evidente es no. Los sentimientos vitales que se nos manifiestan son algo cualitativamente multiforme, que no puede reducirse a un denominador común, que no puede concebirse como compuesto por unidades iguales. Y lo mismo se aplica a los "rendimientos" de la energía vital, a los grados de tensión del acto de vivenciar. Incluso con su ayuda, no puede "medirse" la energía vital.

En lugar de la determinación cuantitativa, podría presentarse ahora una determinación *cualitativa*. Todo sentimiento vital, que nos sirve como manifestación de la energía vital, es una *cualidad* peculiar, y podríamos distinguir entre las múltiples cualidades por medio de la *atribución de nombres*. Nuestro lenguaje se contenta con algunas toscas distinciones, como frescor, cansancio, gran fatiga, suma excitación, etc. Sería perfectamente continuar mucho más y [30] distinguir sus matizaciones, haciéndolas resaltar (como trata de hacerlo la literatura expresionista –aunque los resultados no sean siempre afortunados y de buen gusto– sirviéndose de analogías procedentes

de los diversos campos del sentido). De la misma manera, el pintor diferencia y muestra un gran número de matices de colores, a los cuales el lenguaje de la vida práctica no concede ningún valor. Si esta diferenciación bastara para nuestra finalidad, entonces sería posible hacer que resaltara *cada una de las* cualidades del sentimiento, designándola con un *nombre propio*, y sería posible hacer lo mismo con cada concebible grado de tensión. Si esto fuera factible, entonces podrían determinarse leyes causales exactas, aunque no cuantitativas: el sentimiento vital a (o el correspondiente estado vital) tiene como consecuencia el grado de tensión α y el sentimiento vital b tiene como consecuencia el grado de tensión β, etc. Pero no puede haber duda alguna de que tales "ideas individuales" de sentimientos vitales *no* pueden deducirse, y de que, por tanto, las correspondientes leyes causales no pueden tampoco trazarse. Los sentimientos vitales y los grados de tensión que les corresponden constituyen un *continuum* de cualidades. Cada cualidad puede destacarse como un "lugar" en dicho *continuum*, pero nunca puede mostrarse una cualidad que sea inmediatamente "contigua" (de la misma manera que no existen puntos contiguos en una línea), sino que entre dos cualidades realzadas existe siempre una parte mayor o menor del *continuum*, el cual contiene en sí, a su vez, innumerables lugares[23*]. Así que, por mucho que avancemos en la distinción de los sentimientos vitales y en la correspondiente diferenciación del lenguaje, nuestros nombres designarán siempre únicamente partes mayores o menos del *continuum* de la cualidad. Es posible que nosotros *experimentemos* el *continuum* o una parte del *continuum*[24*], pero queda esencialmente excluido el que nosotros podamos *hacer resaltar una por una* la infinita multiplicidad de cualidades que vamos recorriendo con ello.

Por tanto, nos hallamos completamente de acuerdo con Bergson[25], cuando él sostiene[26] que las diferencias de *intensidad* de los estados [31] psíquicos son en verdad diferencias *cualitativas*, que no pueden definirse ni en sentido cuantitativo ni en general en modo clara y distintamente identificable. Pero lo que no podemos conce-

23* Lo que aquí se dice sobre *continuos*, sobre sus *lugares* y sus *partes*, procede de un trabajo de Reinach sobre la esencia del movimiento, publicado como obra póstuma (Adolf REINACH, *Ges. Schriften*, Halle, 1921).

24* Existe además la posibilidad de transiciones discontinuas de un sentimiento vital a otro.

25 Henri Bergson (1859-1941), cf. p. 154.

26* En el capítulo primero del *Essai sur les données immédiates de la conscience* [París, 1889].

derle es que el hablar aquí de intensidad sea algo que objetivamente quede del todo injustificado. Pues, aunque no podamos hacer que resalten todos los lugares de un *continuum*, y aunque las partes de un *continuum* se entreveren unas con otras sobrepasando los límites, de tal modo que sea difícil establecer una separación nítida entre ellas, sin embargo no cabe duda alguna de que es posible reconocer de manera totalmente inequívoca que hay partes como diferentes y diferenciar lugares que pertenecen a una parte y a otra, en la sección del *continuum* que los contiene. Expresándonos de manera más concreta: no es posible distinguir claramente entre todos los matices del rojo, pero el rojo y el azul se distinguen entre sí con total nitidez, y aunque haya matices de colores en los que uno pueda vacilar a la hora de atribuirlos a una cualidad determinada, sin embargo hay otros en los que la correlación no ofrece duda alguna. Y allá donde encontramos matices de una cualidad, allí se dan también *gradaciones* de esa cualidad. Esto nos permite hablar de *una* cualidad bien determinada y de sus grados de intensidad. De igual modo, es imposible distinguir con precisión entre *todos* los sentimientos vitales y entre todos los grados de tensión del acto de vivenciar, pero lo que sí es muy posible es distinguir entre el frescor y el cansancio y asignar a una o a otra cualidad el sentimiento vital existente en cada caso (cuando éste no se halla rígidamente en el extremo límite). Y es igualmente posible el realzar, en el *continuum* de las diferencias de tensión, cualidades nítidamente diferentes y asignarles diversos grados de tensión como matices de una cualidad. Finalmente, como sucede con respecto a las cualidades distinguibles, también los *géneros* que están ordenados sobre ellas deben reconocerse como tales, el género "sentimiento vital", que abarca todos los sentimientos vitales posibles, el género "tensión del acto de vivenciar", al que pertenecen todos los grados de tensión, y debe reconocérselos con certeza totalmente indubitable y sin confundirlos unos con otros.

En la diferenciabilidad de ciertas cualidades, que abarca una infinita variedad de cualidades con límites imprecisos, se basa la posibilidad de trazar *leyes causales* –aunque no sean exactas– con respecto al acontecer psíquico, leyes que serán análogas a las reglas causales físicas, con las que trabaja la experiencia precientífica. En la vida cotidiana nos servimos constantemente de tales reglas causales. Decimos, por ejemplo: hoy tendremos buena visibilidad, porque el aire [32] está húmedo. La humedad del aire y la buena visibilidad son cualidades bien evidentes, cuya determinabilidad exacta –en cuanto sea posible y sepamos algo de ella– no desempeña para nosotros nin-

gún papel. De manera parecida digo: estoy tan cansado, que no me encuentro ya en condiciones de leer un libro serio. Lo digo sin intentar siquiera hacerlo, basándome únicamente en el cansancio que siento. Esa cualidad, que me resulta familiar, es incompatible con el esfuerzo que exige la comprensión de difíciles conexiones racionales. De esta manera es posible sacar conclusiones causales en el terreno de lo psíquico. En general, la vaguedad de esas reglas permitirá únicamente sacar conclusiones *probables*. Pero, a pesar de la vaguedad de las leyes causales psíquicas, es posible que esas leyes expresen conexiones *evidentes*, aunque se trate casi siempre de conclusiones sacadas de la experiencia y dictadas por la "sabiduría práctica de la vida". En general no se puede decidir de modo incontrovertible qué actividad particular sea posible todavía y qué otra no lo sea, en un determinado estado de la energía vital. Pero el que la energía vital, en el estado que denominamos de agotamiento, no sea suficiente para realizar una actividad intelectual intensa, ésa es una afirmación que está avalada por más que una mera experiencia. Por consiguiente, conexiones que no son determinables exactamente, pueden ser perfectamente conexiones "necesarias", y viceversa. Las leyes exactas de la física teórica tienen, en gran parte de los casos, una vigencia simplemente de hecho. Por el contrario, de las reglas vagas de las ciencias naturales descriptivas y de la psicología de la vida cotidiana se pueden deducir muchísimas conexiones esenciales.

Por consiguiente, aquí hemos llegado al siguiente resultado: además de la ley causal general, hay determinadas leyes causales psíquicas que se refieren a los contenidos, y existe también la posibilidad de deducir de hechos que vienen dados por la experiencia otros hechos que no vienen dados por ella. Lo que hemos comprobado hasta ahora, era sólo una conclusión que deducía de hechos presentes otros hechos *simultáneos*. En cambio, no sabemos todavía si es posible una *pre*determinación. Podremos suponer desde un principio que no se tratará de una determinación *exacta*. Ahora bien, basándonos en hechos actuales, ¿podremos decir algo sobre la naturaleza causal de hechos psíquicos futuros? Es evidente que, para ello, sería necesario en primer lugar que, partiendo del estado actual de la energía vital, se pudieran sacar conclusiones sobre su estado futuro. Un hecho importantísimo habla contra esta posibilidad: la energía vital, según vimos, sirve para [33] mantener la corriente de la vida psíquica; las vivencias se nutren de ella y lo hacen, por cierto, de manera diversa. Por consiguiente, el estado de la energía vital en un instante futuro –incluso dentro de los límites de vaguedad que hemos admitido–, solamente

podremos preverlo, si conocemos todas las oscilaciones por las que ese estado va a pasar desde el presente hasta aquel instante futuro. Pero esto no significa otra cosa que el poder abarcar con la mirada toda la corriente de la vida psíquica que llene esa duración. Si tal cosa es posible o no, eso es algo que no vamos a dilucidar ahora. Nos bastará de momento con saber que, en todo caso, el conocimiento de la energía vital actual no es suficiente *por sí solo* para predecir su estado futuro y con ello sus posibles rendimientos futuros.

Claro que habrá que añadir, para completar que, en virtud de las circunstancias causales, son posibles ciertas predicciones, formuladas de manera muy general e imprecisa. La energía vital de los diversos individuos es una energía distinta, y no sólo por su correspondiente estado, sino porque el máximo de un individuo puede no coincidir con el máximo de otro individuo. Por consiguiente, es posible que, para un individuo, incluso en el estado más favorable de su energía vital, no le sean posibles ciertos rendimientos de los que otros individuos son capaces. Si en virtud de suficiente experiencia se ha adquirido conocimiento de la energía vital de un individuo, es decir, de la cualidad permanente, entonces podrá juzgarse a bulto qué rendimientos quedan en el ámbito de su posibilidad, y qué rendimientos no queden. Claro está que tales enunciados *dejan* siempre muchísimas cosas *en suspenso*, pues no contienen nada sobre el correspondiente *modus* de la energía vital que se presupone para que el correspondiente rendimiento pueda producirse. Además, como es obvio, tienen *validez* sólo *empírica*, porque la energía vital de un individuo sólo puede comprobarse por medio de la experiencia. También pueden quedar refutados y corregidos constantemente por medio de una experiencia ulterior. Finalmente, tales enunciados tienen validez únicamente en el presupuesto de que los rendimientos que se hallan excluidos en virtud de la energía vital natural, no sean hechos posibles por medio de otras energías. Tal posibilidad tiene que quedar plenamente abierta, y sobre ella nos ilustrarán las investigaciones siguientes[27].

[34] En efecto, vamos a dedicarnos ahora a estudiar el campo de la *actividad del yo*, del cual hemos ofrecido ya eventualmente algunos ejemplos, pero que no hemos examinado aún en nuestras dilucidaciones de principio.

27* La dilucidación del problema del determinismo se recogerá de nuevo al final de este parte (V, § 5).

III. Vida espiritual y motivación

§ 1. Motivación como ley fundamental de la vida espiritual

Hasta ahora nuestra investigación se ha desarrollado en un nivel abstracto. Ahora cambiamos de perspectiva y nos dedicamos a estudiar un nuevo ámbito de fenómenos. El yo, que hasta este momento vivía en el flujo de los datos, de los cuales "se hallaba en posesión" sin "mirar hacia ellos", abre ahora su mirada espiritual y se "dirige" hacia algo que se presenta ante él, convirtiéndose para él en "objeto". Los datos inmanentes poseen ya una forma inferior de intencionalidad, y correlativamente de objetividad. El dirigirse hacia algo, que es a lo que ahora nos estamos refiriendo, la *intentio*, que se alza sobre el fundamento de los datos inmanentes, indica una nueva clase de vivencias, de unidades, que se constituyen en la corriente: la clase de las "aprehensiones" o de los "actos"[28]. Con ellos comienza la *vida espiritual*. La dirección de la mirada del yo puede ser diversa: es decir, puede ser una "mirada retrospectiva" hacia la vivencia que acaba de trascurrir (ya sea que continúe todavía viva, o bien que se haya terminado), o que sea ahora una sensación o incluso un acto: en tal caso tenemos una "reflexión". Pero la mirada, en vez de dirigirse a un dato de sensación, puede dirigirse a través de él hacia algo que no pertenece ya a la corriente misma, sino que, únicamente por medio de esa mirada del yo y de su lugar en la corriente, mantiene su relación con la conciencia individual –y con un determinado lugar en su corriente–: y se dirige entonces hacia un "objeto exterior", hacia un trascendente. En lugar del dato de sensación se presenta una "imagen fluc-

28* El término "acto" se entiende aquí en el sentido amplísimo de la vivencia intencional, no en el significado del hacer específico.

tuante", una forma coloreada, un tono que suena "fuera de mí", "allá en el exterior" (cualquiera que sea la espacialidad de ese "allá en el exterior"). En el ámbito de los actos surgen ahora nuevas formas de vinculación, que no habíamos encontrado todavía hasta este momento. Si la mirada se dirige sucesivamente hacia una serie de datos que trascurren de manera continuada o, más bien, a través de ellos se dirige hacia objetualidades "exteriores", entonces no sólo tenemos una sucesión de aprehensiones separadas de imágenes singulares, sino también una *aprehensión continua*, un *añadir* lo que sigue [35] a lo anterior ("*apercepción*"), un *sintetizar* las distintas aprehensiones ("*síntesis*") y un *ser puestas en "movimiento"* las posteriores por las anteriores ("*motivación*"). Todo esto tiene sentido únicamente en el ámbito de los actos del yo; del percibir, del captar y del mover no puede hablarse en la esfera de la pura pasividad, de la que nos habíamos ocupado anteriormente.

Si la vinculación de actos, a la que estamos refiriéndonos, la designamos en términos muy generales como *motivación*, entonces somos conscientes de que nos desviamos de la manera corriente de hablar, que limita esta expresión al terreno de los "actos libres", especialmente a los de la voluntad. Pero nosotros creemos que esta ampliación tiene su buena razón de ser; que aquello a lo que ahora nos encaminamos, es una estructura general que tiene aplicación a todo el sector de las vivencias intencionales, una estructura que únicamente experimenta configuraciones distintas en relación con la particularidad de los actos[29]. También la motivación en sentido tradicional tendría que corresponder a semejante configuración especial.

La motivación, entendida en nuestro sentido general, es *la* vinculación que conecta a los actos unos con otros: no se trata de una mera fusión, como la de las fases de la corriente de la vivencia, que trascurren simultánea o sucesivamente, o como el enlazamiento asociativo de las vivencias, sino que es un *proceder* de lo uno partiendo *de* lo otro, un realizarse o ser realizado de lo uno *en virtud* de lo otro, *por razón* de lo otro. La estructura de las vivencias, que son las únicas que pueden entrar en la relación de la motivación, es absolutamente decisiva para la esencia de esta relación; se trata de actos que tienen su origen en el yo puro, que proceden fenoménicamente de él y que se encaminan hacia algo objetivo. El "pivote", en el que se apoya en

29* Sobre la necesidad de la ampliación del concepto de motivación, véase *Ideen* [Ideas], p. 89.

cierto modo la motivación, es siempre el yo. Él realiza un acto, *porque* ha realizado ya otro acto. La "realización" no debe entenderse todavía en el sentido de una auténtica espontaneidad. Es característico de la relación de motivación el que esta relación pueda surgir en diversas formas: puede realizarse *explícitamente*, pero puede darse también de manera únicamente *implícita*. El caso de una motivación explícita se da, por ejemplo, cuando nosotros, en la conexión de una conclusión efectuada a partir de las premisas, avanzamos hacia proposiciones que son una deducción de ellas, y en virtud de las premisas entendemos esa deducción [36] y le damos crédito. Por el contrario, si efectuamos una demostración matemática, y utilizamos para ella un teorema que hemos entendido ya anteriormente basándonos en sus presupuestos, pero que ahora no nos preocupamos de demostrar de nuevo, entonces la creencia en ese teorema es una creencia *motivada*, pero la motivación no se efectúa actualmente, sino que se halla implícita en el acto concreto mediante el cual la proposición aparece ante nosotros como una unidad y se halla en ese determinado acto de creer. Esencialmente, toda motivación explícita se convierte, después de su realización, en una motivación implícita, y toda motivación implícita *puede* esencialmente explicitarse, por ejemplo, cuando se cree en un teorema todavía no demostrado, pero que es anticipado "intuitivamente". En las diversas esferas de las vivencias intencionales predomina, según sea el caso, uno de estos dos modos de motivación. Nos encontraremos casi siempre con motivaciones implícitas en el terreno de la percepción sencilla.

En primer lugar, la aprehensión de una cosa, en cuanto tal, está desencadenada ya por un trascurso –de índole determinada– de datos sensibles; ese "desencadenamiento" podemos designarlo como una forma inferior de motivación, de igual manera que el *tener* sensaciones lo consideramos como una forma inferior de la intencionalidad. *Dentro de* esta aprehensión resaltan luego las *genuinas* relaciones de la motivación: puesto que yo capto una cosa extensa en el espacio, percibo también "con" ella el lado posterior, que yo no capto por sí mismo, y esa co-aprehensión puede motivar a su vez eventualmente la realización del movimiento libre, que hace que resalte el lado posterior co-aprehendido en una genuina percepción. La manera peculiar del darse de un objeto puede aprehenderse también como motivo para una toma de posición del yo ante este objeto, la dación perceptible, por ejemplo, como motivo para creer en su existencia. También aquí tenemos una vivencia intencional que tiende desde el yo hacia el objeto, y que en este sentido es realizado por él, sin ser una acción

libre del yo. La creencia en la existencia puede ser a su vez motivante para la aserción que juzga de esa existencia, con lo que entramos ya en la esfera de la pura espontaneidad. Además, la creencia en la existencia de un estado de cosas puede motivar la creencia en la existencia de otro estado de cosas. La comprensión de un valor puede motivar una toma de posición del ánimo (por ejemplo, el gozo por la belleza) y eventualmente un querer y un obrar (por ejemplo, la realización de un comportamiento reconocido como moralmente recto). Los actos pueden ser muy diversos, pero todos ellos tienen una cosa en común: el yo efectúa la única vivencia –o la recibe–, *porque* posee la otra vivencia, a causa de esa otra vivencia. Este aspecto común [37] de la estructura, como decíamos, no es modificada por el hecho de que en algunos casos la vivencia motivante y la vivencia motivada queden circunscritas claramente como actos que se suceden de manera totalmente autónoma (como la premisa y la conclusión, o como la comprensión de un valor y la voluntad), mientras que en otros casos se vinculen para formar la unidad de un acto concreto (como la captación de sí mismo y la creencia en la percepción). En este caso seguimos considerando como motivante la vivencia por la cual tiene lugar la otra vivencia, por cuanto la una motiva a la otra, y el yo desempeña en todo ello un papel de mediación. Pero para la comprensión de la motivación es también necesario tener en cuenta los correlativos del vivenciar. La relación entre el acto y la motivación puede esclarecerse también mediante la siguiente consideración: dondequiera que la conciencia se dirige hacia un objeto, no lo entiende como un *x* vacío, sino como un determinado *contenido de sentido*, como portador de un estado de ser unitario, completo en sí mismo, pero del que en cada caso "se manifiesta" tan sólo una parte, es decir, viene a ser plenamente objeto una parte, mientras que el resto se "entiende conjuntamente" sólo en forma vacía. Esto se aplica, en primer lugar, a la percepción, por ejemplo, de una cosa que aprehendemos como cuerpo espacialmente delimitado, pero que tan sólo se manifiesta realmente a la vista con una parte de su superficie. Pero se aplica también, por ejemplo, a la comprensión de una proposición o a la captación de un estado de cosas, que desde el primer enfoque se entiende ya como un todo, pero que sólo llega a captarse "propiamente" de manera gradual, fragmento tras fragmento. La unidad del sentido prescribe qué complementaciones admite un sentido parcial dado, y, por tanto, qué pasos ulteriores pueden ser motivados por el primer paso. En la realización de un acto, el yo viviente está vuelto hacia el objeto, y lo entiende, progresando de acto en acto, con una

composición de sentido continuamente mutable (siendo mutable con respecto a la relación entre los sentidos parciales, plenos o vacíos), sin que eso influya en el sentido mismo y en la estructura de las motivaciones. Sin embargo, existe en cada momento la posibilidad de convertir el sentido en el objeto, de descomponerlo y de deducir de ahí normas para el trascurso de las motivaciones. Pertenece, por ejemplo, al sentido de dos juicios determinados el que ambos se integren en la unidad de una conexión final, en la cual tienen como consecuencia un tercer juicio. De ahí hay que deducir la exigencia de que todo aquel que haya formulado los correspondientes juicios como premisas, deduzca también de ellos la conclusión. Es conforme al sentido de una cosa conocida como valiosa el que al mismo tiempo sea presentada como algo que deba ser. De ahí se debe deducir la norma de que aquel [38] que lleva el valor a la condición de dación (tanto en el caso de la no existencia del valor como en el caso de la posibilidad de su actuación), debe fijarse como meta su realización. Así debe entenderse el que toda la vida de los actos esté sometida a las leyes de la razón, que lleven al sujeto al autodiscernimiento, y gracias a las cuales este último pueda medir de hecho el curso de sus motivaciones.

Si contemplamos la cuestión desde este punto de vista, parece que podemos afirmar que, en el curso de la motivación, lo que motiva propiamente no es la realización del acto de partida, sino el contenido de sentido de ese acto, y para él queremos reservar también –como se hace normalmente– la denominación de "motivo": el *relámpago* se convierte para mí en el motivo para esperar que se produzca el trueno, no la *percepción* del relámpago; motivo de mi gozo es la llegada de la anhelada carta, no el conocimiento de su llegada. Pero en cuanto los motivos sólo pueden ser motivos en cuanto correlativos de tales actos –no como algo existente objetivamente–, los actos participan también en el hecho de que se produzca la motivación. Diferenciándolos de los motivos, podemos designarlos como *motivantes*, y a los actos que son objeto de la motivación podemos definirlos como *motivados*. Para apreciar rectamente la conexión entre la motivación y las leyes de la razón, debemos añadir todavía algo más como complemento. En primer lugar, no son siempre claras las "exigencias" que plantea el contenido de sentido de un acto. Un estado de cosas puede entrar en las conexiones lógicas más diversas y puede permitir, por tanto, un número correspondientemente grande de conclusiones. Pero delimita un ámbito de posibilidades, y cuando el sujeto cognoscente sobrepasa ese ámbito, entonces procede irra-

cionalmente. De igual modo, un valor delimita eventualmente un ámbito de diversas tomas de posición posibles del sujeto que percibe el valor. Puede suceder entonces que el contenido de una vivencia no exija, desde luego, un determinado "motivado", pero sí exija uno de los diversos "motivados" posibles. Ahora bien, existe además otra posibilidad: un motivo vivenciado puede *permitir* diversas formas de comportamiento, sin *exigir* ninguna de ellas. También en este caso sigue existiendo una *conexión de sentido* entre el motivo y lo motivado, lo cual equivale a decir que lo uno es *comprensible* a partir de lo otro; pero no existe ya ninguna relación de *fundamentación racional*. El que un ruido en mi alrededor dirija hacia sí mi atención, o también el hecho de que yo aspire "instintivamente" a entrar en un ambiente en el que me siento a gusto, es seguramente muy comprensible, pero no es ni razonable ni irracional. Por el contrario, si yo buscara la compañía de personas que me rechazan –y lo hiciera precisamente porque me [39] rechazan–, entonces eso no sólo sería irracional, sino que sería "descabellado".

Cuando la motivación vivenciada se basa en una relación de fundamentación racional, entonces hablaremos de "motivos racionales". Por el contrario, cuando exista sólo una conexión comprensible, entonces al motivo podemos designarlo también como "estímulo".

Gracias a la motivación, que mediatiza las transiciones de un acto a otro, nacen en la corriente de la vivencia estructuras de actos o de motivaciones, que son unidades constituidas análogamente a las vivencias permanentes estudiadas anteriormente, por ejemplo, a los datos sensibles. Sin embargo, existen aquí diferencias. Un acto es siempre un salir de la corriente; nace de ella, pero no termina en ella; "tiende" hacia algo que no está en el curso de la corriente; sigue generándose hasta que se aferra a ello (al objeto), y cesa cuando se desliga de ello. Por consiguiente, no tenemos un *continuum* de actos en la corriente, ni un constante fluir recíproco de un acto en otro acto, ni un "campo de actos" constantemente lleno, en analogía con los campos del sentido. Los actos son "interrupciones", "incisiones" en la corriente (cuya continuidad no queda interrumpida por ellos, gracias a los demás campos de vivencias que están constantemente llenos), y es posible que la conciencia fluya en algunos trechos, sin que aparezcan en ella actos. Sin embargo, al hacer la motivación que un acto "brote" conscientemente de otro acto, se forman las mencionadas unidades como una nueva clase de "complejos", que como tales se sumergen en la corriente y vuelven a emerger. Y a estos complejos de

actos les corresponden objetos uniformes, como correlativos inseparables de ellos. Al igual que sucede con las aprehensiones, así también lo aprehendido se une en la unidad de una objetividad. A la unidad de una percepción le corresponde la unidad de la cosa, y si una percepción "revive" (es decir, si yo me acuerdo de algo), entonces la cosa como totalidad vuelve a estar ante mis ojos, no como una visión parcial, no como una "imagen" aislada. Por tanto, lo que dijimos anteriormente acerca de la "asociación por contacto"[30], se extiende a la esfera de las vivencias intencionales y, por cierto, no sólo a los actos sino también a sus correlativos. La aprensión y la motivación se presuponen para que pueda nacer tal "unidad asociativa", pero no pueden "reducirse" inversamente a ella, en contra de lo que pretende la psicología sensualista de la asociación. La "asociación según causalidad", conforme a lo que hemos dicho, parece que no representa ya en absoluto ningún problema. En la percepción de una cosa [40] (como muestra la doctrina de la constitución de la cosa), entra a formar parte la comprensión de las conexiones causales en las que esa cosa se encuentra, y el acontecer causal mismo se constituye conscientemente como una objetividad uniforme, dentro de la cual hay que distinguir entre "causa" y "efecto", gracias a esta unidad de comprensión, con lo uno viene dado también conjuntamente lo otro o "es suscitado por ello". Pero aquí, como en la "*asociación por contacto*", ésta no es la única interpretación posible. Es verdad que la semejanza de dos objetos dados y estos objetos, *en cuanto* son semejantes, se conectan en una aprehensión uniforme, de tal manera que se comprende que en el futuro "lo uno recuerde a lo otro". Pero el que también un objeto recuerde al otro, sin que los dos se hayan dado conjuntamente con anterioridad, y sin que se dé su semejanza (o alguna otra relación), eso no se comprende sin más por el contacto y requiere ulterior aclaración[31].

Con los actos y sus motivaciones comienza –como vimos– el reino del "sentido" y de la "razón": se da aquí la rectitud y la falsedad, la evidencia y la no-evidencia en un sentido del cual no puede hablarse en la esfera de la conciencia "sin actos". Yo puedo "darme cuenta" –como una necesidad esencial– de que el trascurso de toda la acción de vivenciar es influido por el cambio de los sentimientos vitales, pero esta trasformación no se realiza *en virtud* de la otra, como sucede en

30* Véase la p. 230.

31* Sobre el "problema de la asociación" véase la p. 230, así como la Parte V, § 5.

el caso de la motivación. En una de las esferas tenemos un *acontecer ciego*, en la otra tenemos una *acción vidente* o, por lo menos –en el caso de la motivación implícita–, un acontecer que puede desembocar en una acción vidente. La evidencia en una de las esferas es el conocimiento de la necesidad del acontecer; la evidencia en la otra esfera es la realización con posterioridad del acto de ver original.

Esto necesita todavía alguna aclaración. Lo que se ha dicho aquí sobre el carácter de la motivación, encontrará aceptación sin más, si lo referimos al terreno de los actos específicamente lógicos, en el cual, por medio de procedimientos deductivos y probativos, se avanza hasta llegar a conclusiones. Esto aparece claro también en cuanto se refiere a la esfera de la praxis, en la cual un sentimiento "pone en marcha" una decisión de la voluntad, y una decisión "pone en marcha" una acción. Aquí hay una "consecuencia razonable" y un "procedimiento evidente". Pero ¿qué pasa en el [41] caso del que hemos partido (ateniéndonos a la sucesión de niveles en la constitución)? Una simple percepción no es ni un proceso deductivo ni una acción de la voluntad (aunque algunas construcciones filosóficas lo consideren así). Y, aunque lo que dijimos de ella es correcto, sin embargo encontramos en todos los casos examinados una igualdad formal en la estructura de la vivencia. Sólo que en los niveles superiores de la operación del acto experimentamos la motivación en sentido específico, vivimos "en" ella, la realizamos "conscientemente", de tal manera que la motivación se hace evidente, sin más, a la mirada de la reflexión. Por el contrario, en los niveles inferiores tenemos una operación "oculta" de la razón, las motivaciones se hallan "en la oscuridad", y deben ser sacadas a la luz por medio de un cuidadoso análisis de la reflexión. En tales procedimientos analíticos el proceso de la percepción puede ser sacado de la oscuridad y puede ser efectuado con posterioridad, a la luz del día, en todas sus partes. No se diga entonces que se estudia una nueva vivencia en lugar de la percepción habitual. Porque la realización posterior se efectúa precisamente como realización *posterior* de la acción de vivenciar trascurrida originalmente. La realización posterior es una "realización evidente", en la cual todo paso se emprende de manera explícita y expresa y en virtud del paso anterior. Y precisamente por eso el trascurso original se presenta también como un trascurso que pudiera realizarse evidentemente. Por el contrario, sería un intento completamente absurdo el querer "reproducir" las trasformaciones de la corriente de la vivencia, determinadas causalmente (como la motivación, o el avanzar de un acto a otro); en este ámbito no hay ni producción ni reproducción.

Por consiguiente, entre la causalidad y la motivación hay una diferencia radical irreconciliable, que no puede superarse en modo alguno. Se expresa también con ello el que la causalidad tiene su análogo en el ámbito de la naturaleza física, pero la motivación, en cambio, no lo tiene.

§ 2. Motivación en el ámbito de la toma de conocimiento; el "volverse a"

Después de haber delimitado hacia el exterior el carácter uniforme de la motivación, trataremos ahora de poner de relieve las peculiaridades que ella admite, contemplando las diversas clases de vivencias intencionales que pueden entrar en relación con la motivación.

Examinemos en primer lugar las *tomas de conocimiento*, en las cuales lo que es objetivo se convierte para nosotros en una dación: la percepción [42] de una cosa, la captación de una realidad dada, etc. Tenemos aquí, en primer lugar, un sencillo recibir, que por sí mismo no es un motivo en el mismo nivel de la conciencia, sino únicamente en sus sustratos sensibles, pero que, por su parte, puede ser motivador (o cuyo contenido de sentido puede convertirse en un motivo) para una recepción ulterior. El yo no hace aquí nada que él pudiera también omitir, sino que recibe un conocimiento a causa del otro. Pero, enlazados con esa recepción aceptada, surgen otros actos que quedan a discreción del yo: el *volverse* hacia el objeto, del que ya se me concedió cierto conocimiento, y el progresar hacia ulteriores daciones. Cierta aceptación tiene que haber tenido lugar ya, para que pueda efectuarse el volverse a. Lo recibido en la forma –enteramente determinada– de un objeto, que es lo propio antes de volverse hacia algo, sirve de motivo o, mejor dicho, de estímulo para el volverse a[32]. Ejerce sobre el yo un impulso, al que el yo puede acceder, pero al que también puede negarse. En esta doble posibilidad consiste la "libertad" del volverse a; no significa una total ausencia de motivos.

§ 3. Tomas de posición, su aceptación y su rechazo

Las tomas de conocimiento o sus correlativos pueden motivar, además, un nuevo género de vivencias: las *tomas de posición*. La per-

32* Para la distinción entre motivo y estímulo, véanse las pp. 256-257 y 263.

cepción de una cosa hace que nazca en mí la creencia en su existencia; el conocimiento de un hecho crea en mí la convicción acerca de su existencia; la captación de las cualidades excelentes de una persona suscita en mí la admiración hacia esa persona. Las tomas de posición, lo mismo que las tomas de conocimiento, son algo del que se me hace "partícipe". Yo no puedo realizarlas en la forma en que se realiza un libre volverse a. Yo no puedo decidirme a discreción en favor o en contra de ellas. Y esto por dos razones: 1) La toma de posición *se debe* a lo objetivo, a lo cual se aplica; eso objetivo la exige. No está simplemente desencadenada por ello, sino que está *fundamentada* en ello. Si yo pudiera decidirme contra ella, entonces infrigiría normas evidentes (cosa que no sucede en general, cuando se omite el volverse a). 2) Las tomas de posición no suelen ofrecerse antes de su aparición, como sucede con el volverse a, sino que existen sencillamente en virtud de la toma de conocimiento, sin que uno se vea situado ante una elección. Toman posesión de mí. Por otro lado, yo no puedo [43] proporcionármelas, si ellas no se presentan por sí mismas. Yo puedo anhelar para mí una fe religiosa, puedo esforzarme por ella con todas mis energías, y puede ser que esa fe no se me conceda. Puedo profundizar en la grandeza de un carácter, pero sin poder tributarle la admiración que se merece. Por tanto, en este aspecto no soy libre. Por el contrario, existe una posibilidad que no se da en las simples tomas de conocimiento: puedo "tomar posición", en un nuevo sentido, ante las tomas de posición; puedo acogerlas, situarme en su terreno, profesar mi creencia en ellas o comportarme con rechazo hacia ellas. Las acepto, es decir, me entrego a ellas, cuando surgen en mí, y lo hago gozosamente, sin resistirme. Las rechazo, esto no significa: las elimino. Eso no se halla en mi poder. Para la "cancelación" de una creencia se necesitan nuevos motivos, que quiten su vigor a los motivos de la creencia original, y por los cuales la creencia vuelva a emerger "por sí misma". Pero yo no necesito reconocer esa creencia; puedo comportarme enteramente como si esa creencia no hubiera existido; puedo hacerla ineficaz[33]. Estoy aguardando, por ejemplo, la noticia de un acontecimiento que ha de hacerme emprender un viaje. Me entero luego, por una fuente no acreditada, que el acontecimiento que aguardo se ha producido ya; y, por tanto, es natural que comience a creer en él. Pero no "quiero" darle crédito, mientras no tenga una noticia fidedigna. Por consiguiente, me com-

33* Se trata del comportamiento que Husserl definió como ἐποχή, en la cual se hallan "neutralizados" los actos que se han vuelto ineficaces.

porto de la manera en que yo lo haría, si no existiera tal creencia: no hago preparativos para el viaje; acudo como siempre a mi trabajo cotidiano, etc., a pesar de que es innegable mi toma de posición de creer en esa noticia. El siguiente ejemplo muestra no sólo que determinadas acciones (y, por consiguiente, incluso actos "libres") se omiten, sino que la ἐποχή puede hacer realmente que sea ineficaz la postura adoptada, de tal manera que dejen de producirse las tomas de posición –no libres– que esas acciones desencadenarían: una madre oye de labios de camaradas de su hijo que éste ha caído en el combate. La madre está convencida de que su hijo está muerto, pero no "quiere" creerlo, mientras no reciba la noticia oficial de su fallecimiento, y mientras tanto deja de dar su asentimiento a esa creencia, no se despierta tampoco en ella la actitud de duelo, que nacería en seguida de una creencia sin impedimentos. (Esta omisión de la actitud de duelo por la neutralización de la creencia motivante es, claro está, fundamentalmente diferente de la resistencia activa al duelo, cuando éste se presenta). O consideremos el caso de un ateo convencido [44] que, en una vivencia religiosa, siente íntimamente la existencia de Dios. No es capaz de sustraerse a la fe, pero no se sitúa en el terreno de la misma. No deja que esa fe llegue a ser eficaz en él; permanece inmutable en su "concepción científica del mundo y de la vida", una concepción que caería por tierra, si él aceptara abiertamente la fe. O finalmente: una persona me inspira afecto, y yo no puedo impedirlo; pero no quiero confesármelo para mis adentros; me sustraigo a ese afecto. También esto se diferencia plenamente de la lucha contra una inclinación a la que uno no quiera entregarse. Mientras que no se admita el afecto interno, no tiene ningún sentido el luchar contra él. Si la inclinación llega a hacerse ineficaz de esta manera, entonces no sólo omitiré las acciones que esa inclinación motivaría, sino que tampoco se producirán las expresiones involuntarias de una genuina inclinación. No es necesario que la aceptación o el rechazo de una toma de posición, a las que ésta debe su plena vitalidad y actividad o también su neutralidad, sean actos realizados independientemente; pueden surgir dotados de antemano con cualquiera de estos caracteres. Pero pueden también realizarse en cualquier momento como actos propios. Hasta qué punto yo me sienta "libre" en esa realización, eso brota de que yo, en todo ello, no sólo tenga la conciencia de que precisamente entonces estoy dando vida a la creencia, sino de que además estoy concediendo –por decirlo así– existencia a la realidad creída. Cuando yo concedo crédito sin reservas a la noticia de una muerte, me sucede como si yo mismo, con mi asen-

timiento, estuviera haciendo que lo acaecido fuera irrevocable. Mientras rehúso el asentimiento, me sucede como si el destino fatal quedara todavía detenido. El paralelo del rechazo de una toma de posición existente es la aceptación de otra no existente. Me puedo situar en el terreno de una creencia, que yo en verdad no poseo en absoluto, que no está viva en mí. Doy por supuesto, por ejemplo, que domino suficientemente las circunstancias de mi vida para poder "hacer planes". Me propongo, por ejemplo, emprender un viaje el próximo año, trasladarme a otra ciudad, terminar un trabajo comenzado, etc. Y oriento enteramente mi vida actual con miras a esos planes para el futuro. Pero en el fondo estoy totalmente convencido de que habrá algún acontecimiento que deshará todos mis planes. A esta creencia viva y genuina le niego mi asentimiento, y no le permito que sea eficaz en mí.

El rechazo de una [45] toma de posición es equivalente, en todo momento, a la aceptación de una actitud opuesta, que ahora será determinante para mi comportamiento ulterior, aunque no sea una toma de posición genuina y viva.

La aceptación y el rechazo de las tomas de posición poseen, lo mismo que éstas, sus motivos y sus razones. El motivo y la razón pueden coincidir en todo ello (como en los casos anteriores), pero pueden también desligarse; yo me niego a dar crédito a la noticia, porque aquel que me la trae no tiene credibilidad. La falta de credibilidad o mi conocimiento de ella, motiva al mismo tiempo y fundamenta mi ἐποχή. O no creo en la noticia, porque me resulta desagradable. La contrariedad es aquí mi motivo; la razón puede ser la misma que antes. Pero es también posible que mi conducta carezca por completo de una razón objetiva. Allá donde el motivo y la razón coinciden, la motivación es racional. Allá donde se desligan, o donde falta en absoluto una razón, entonces la toma de posición o el libre comportamiento hacia ella es irracional y eventualmente incomprensible.

Hay que señalar que el motivo, en el terreno de las tomas de conocimiento y de las tomas de posición, no es nunca algo que no tenga nada que ver con una fundamentación racional, algo que quede más allá de la razón y de la sinrazón[34]. Cualquier motivo, en este sentido, tiene fuerza fundamentadora para una conducta razonable del sujeto.

34* Cuando una vivencia está *desencadenada* por otra vivencia, sin que pueda designársela como *fundamentada* –como, por ejemplo, el volverse a (cf. pp. 256-257, 260)– preferimos hablar de *estímulo*, diferenciándolo del *motivo racional* específico. Véase también la p. 260.

Pero puede suceder también que el sujeto se equivoque, por decirlo así, en su conducta; entonces hace algo que es diferente de lo que está exigido por el motivo dominante, y lo que él hace tiene su razón suficiente en un estado de cosas que no le viene dado objetivamente. En nuestro caso, la inverosimilidad es un motivo racional de la ἐποχή; por el contrario, la conducta suscitada por la *contrariedad* de la noticia, sería algo así como una regla de defensa contra lo que ha sido comunicado; la ἐποχή se desplaza aquí como sucedáneo de una defensa encaminada a un fin. Semejante "equivocarse" en la conducta, un desligarse del motivo y de la razón, tiene lugar principalmente cuando la motivación no se ha realizado explícitamente, y puede quedar desenmascarada por medio de una explicitación. La implicación es, pues, fuente de engaños y errores, mientras que la explicitación [46] es el medio para asegurar el dominio de la razón. Pero también hay motivaciones "irracionales" que se dan únicamente en el ámbito de la razón, y que son consideradas como un engaño de la razón misma.

§ 4. **Actos libres**

Si la aceptación o el rechazo de una toma de posición se realizan como vivencias independientes, entonces tenemos "*actos libres*" en el sentido genuino: actos en los cuales el yo no sólo se vivencia, sino que se manifiesta también como señor de su vivenciar. Su peculiaridad consiste en que únicamente pueden ser realizados en sentido genuino (en la forma del *cogito* según la terminología de Husserl[35]; desde el "yo central" según Pfänder[36] y Hildebrand[37]). No pueden irse

35 Cf. p 74.

36 Cf. p. 189.

37* Haas & Grabherr, Augsburgo, 1930.

[Dietrich von Hildebrand (Florencia 1889 – New Rochelle/N.Y. 1977); dos años mayor que Edith; también él estudió en Gotinga; también como ella, pero siete años antes, en 1914 se convirtió al catolicismo; enseñó filosofía en la universidad de Munich hasta que los nazis se lo impidieron, como a tantos otros. Pasó a ser profesor de filosofía en la universidad de Fordham (N.Y.) en 1940, donde vivió el resto de su vida.

Die Idee der sittlichen Handlung [La idea de la actuación moral] (en: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", vol. 3, Halle, 1916); *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* [Moralidad y conocimiento ético del valor] (en: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", vol. 5, Halle, 1922); *Sittliche Grundhaltungen* [Actitudes fundamentales morales], (Maguncia, 1933);

apoderando de mí poco a poco calladamente, por ejemplo, desde el trasfondo, sino que yo tengo que generarlos desde mí, como quien dice dando espiritualmente el primer ataque.

Hay muchas clases de tales actos. La afirmación[38] es muy afín a la aceptación de la creencia en un determinado estado de cosas, pero no es idéntica con ella, sino que la presupone y se separa claramente de ella. Leo la noticia de que se ha concertado la paz; al tener conocimiento de ella, nace en mí la creencia en ese hecho, me sitúo en el terreno de esa creencia, y en virtud de la misma puedo afirmar que se ha concertado la paz. Evidentemente, esta afirmación es algo nuevo, no sólo con respecto a la creencia (la "convicción"), sino también con respecto a la aceptación de la creencia. La convicción y la afirmación son un comportamiento que se relaciona con el estado de cosas, mientras que la aceptación es un comportamiento que se relaciona con la convicción. Claro que esto no es suficiente aún como característica. Con respecto al estado de cosas, hay un comportamiento que se halla en correlación con la aceptación, pero que se diferencia de esta última, lo mismo que se diferencia de la afirmación: es el reconocimiento. Yo no acepto la creencia; esto significa a la vez: rehúso prestar mi reconocimiento al estado de cosas; prefiero no sostener la "tesis" de su existencia. (Claro que este reconocimiento y su opuesto, el rechazo, no deben confundirse, a su vez, con la conducta *valoradora* de la aprobación o la desaprobación, las cuales pueden dirigirse no sólo hacia el estado de cosas, sino también hacia la creencia, la aceptación y el reconocimiento). También el reconocimiento precede –como hemos dicho– a la acción de afirmar. Puedo estar [47] convencido de muchas cosas y concederles mi reconocimiento, sin que por eso las afirme. Aunque reclamamos la aceptación o el reconocimiento como presupuesto de la afirmación, eso no quiere decir que esta última tenga que ser realizada como un acto particular. Basta que sea un

---

Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens [El sentido de indagación filosófico del conocimiento], (Bonn, 1950); *Christian Ethics* [Ética cristiana], (Nueva York, 1953, etc. Especial mención hacemos aquí de una obra importante de Hildebrand, y de la que Edith habla aquí y en otros lugares, y de la que ella hizo una recensión: *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft* [Metafísica de la comunidad. Investigaciones sobre la esencia y valor de la comunidad], (Ausburgo, 1930 (véase la recensión en: *Obras Completas*, IV, pp. 988-1010)].

38* Se trata de la diferencia establecida por S. Reinach en la obra *Theorie des negativen Urteils*, en: "Münchener Philosophische Abhandlungen" (1911) y en *Ges. Schriften* [Obras completas], Halle, 1921.

carácter inmanente de la creencia, basta que la convicción sea un acto sobre cuyo terreno nos situamos. Mientras no nos situemos sobre su terreno, no formularemos tampoco la correspondiente afirmación. Yo podré estar plenamente convencido de la noticia difundida por la Agencia Reuter[39]. Pero, por "principio", no concedo crédito a las noticias difundidas por dicha Agencia, y, por tanto, no las trasmitiré como un hecho que conste firmemente; no las afirmaré como tales. Claro que esta argumentación se presta a objeciones. ¡Cuántas cosas hay que se afirman sin suficiente fundamento! Y además: junto a la afirmación de buena fe se halla también la mentira. ¡Aquí hay que ser cautos! Primeramente, es natural admitir que existen afirmaciones que no están suficientemente fundadas. Esas afirmaciones tienen entonces su fundamento (están motivadas) en convicciones, cuyos motivos no coinciden con sus razones objetivas, pero que, a pesar de todo, son "aceptadas". Por ejemplo, yo estoy convencido de una noticia difundida por la Agencia Reuter, la reconozco y la trasmito, porque me es favorable, a pesar de que no me resulta desconocida la falta de fiabilidad de dicha Agencia. Semejante afirmación fundamentada insuficientemente puede ser enteramente una genuina afirmación. Deben distinguirse de ella los casos en que yo "afirmo" algo, sin estar convencido de ello. Por ejemplo, aseguro a un enfermo que su estado de salud mejorará pronto, pero sin creerlo así (o creyendo precisamente lo contrario). Esta seguridad que doy, está motivada por el deseo de tranquilizar al paciente. No está fundamentada o, mejor dicho: no está fundamentada *intelectualmente*. En efecto, la "afirmación" tiene aquí varios sentidos: el sentido teórico de declarar un estado de cosas, y el sentido práctico de suscitar en la otra persona la creencia en ese estado de cosas. La fundamentación intelectual o teórica –la creencia en el estado de cosas– falta; pero, en cuanto a su sentido práctico, la seguridad que doy está fundamentada en su motivo: mi deseo de tranquilizar al enfermo. Y también esto es, naturalmente, una fundamentación racional. Sin embargo, no me parece a mí que sea lícito el hablar aquí de una afirmación genuina. En la afirmación hago constar, como quien dice, que una cosa tiene existencia absoluta, y la hago patente, a la vez, ante mí y ante otros. Esto es posible únicamente en virtud de una convicción aceptada. Cuando [48] ase-

39 "Agencia Reuter", el nombre viene de Pablo Julio, baron de Reuter (Cassel 1821 - 1899 Niza), agente de publicidad alemán; en 1848 ideó una correspondencia litográfica, que lo fundó en París al año siguiente; después montó una agencia telegráfica en Aquisgrán; esta actividad se extendió a gran parte del mundo.

guro una cosa sin creer en ella, entonces presento –como quien dice– el "estado de cosas" únicamente ante los demás, pero no ante mí mismo, como una realidad absoluta. Con esto no hemos dicho todavía en qué consista la mentira. La mentira se da únicamente cuando se hace constar ante la otra persona lo contrario de lo que uno cree. No hará falta seguir explicando que aquí no tenemos una afirmación genuina, sino una afirmación aparente, la cual, claro está, debe distinguirse por completo de una afirmación falsa.

Por consiguiente, es necesario distinguir entre:

1) Afirmaciones genuinas (fundamentadas en una convicción); pueden estar más o menos fundadas, ser más o menos correctas o falsas.
2) Seguridades que se dan (sin convicción).
3) Mentiras (en contradicción con la convicción).

No se está incluido aquí todavía el caso de una convicción no aceptada. Evidentemente, esa convicción no es capaz de motivar una genuina afirmación. En efecto, se niega precisamente el reconocimiento a un estado de cosas, un reconocimiento que es necesario para que se pueda hacer constar absolutamente. Parece que es posible presentar ante otros un estado de cosas, sin que yo lo reconozca, como sucede cuando se "da una seguridad". Puedo trasmitir sin reservas una noticia, aunque internamente yo sienta reservas en cuanto a darle crédito. Sin embargo, al examinarlo todo más detenidamente, observamos una diferencia. La seguridad que doy, a pesar de que yo no creo en ella, puedo darla con toda espontaneidad, con buena conciencia moral. No soy plenamente consciente de que yo no creo en lo que estoy diciendo. Cuando enuncio algo a lo que yo no doy mi reconocimiento, entonces existe una sensible oposición entre mi comportamiento interno con respecto al hecho, y la presentación que hago de el. Lo hago, como quien dice, con remordimientos de conciencia (se trata, en nuestro caso, de la conciencia intelectual), y esto origina que mi enunciado se acerque más a la mentira, aunque no es, claro está, ninguna mentira.

En todos estos casos, al "aceptar" y "rechazar" la toma de posición, al reconocer y rechazar una realidad, al afirmar, asegurar y mentir, se están realizado actos libres, que el yo efectúa por sí mismo, pero que también pudiera omitir. Hemos visto que esos actos –lo mismo que las tomas de posición– tienen sus motivos y sus eventuales razones que no coinciden con los motivos. Pero la existencia de

los motivos no *fuerza* al sujeto a efectuar los correspondientes actos. No se se presentan sencillamente como las tomas de posición, basándose en motivos. El yo puede tener los motivos y reconocerlos [49] y, a pesar de todo, puede omitir los actos. Me consta, por ejemplo, que con la seguridad que doy al enfermo de su pronto restablecimiento, podré levantar su ánimo; que eso es algo que él espera oír de mí, y yo querría de buena gana ayudarle. Existe, por tanto, el motivo y, no obstante, dejo de darle tal seguridad. Es obvia una objeción: también la omisión requiere un motivo, o bien se presentan motivos contrarios a la ejecución. Por ejemplo, el dar una seguridad se opone a mis principios que me obligan a no decir nada de lo que yo no esté convencido. Esto, ciertamente, sucede con frecuencia. Pero cuando me encuentro metido en la lucha de motivos opuestos, cuando me veo situado ante una decisión, entonces vuelvo a ser *yo* el que adopta la decisión. Ésta no se presenta automáticamente, como si la aguja indicadora de una balanza señalara el platillo que contuviera "mayor peso" de motivos. No, sino que yo me decido, *porque* me parece que es el más importante. Aunque sean más cosas las que aboguen por el hacer que por el dejar de hacer, sin embargo el hacer requiere mi *fiat!*, puedo concederlo por razones de "peso"; puedo concederlo sin sopesar bien los motivos; y, finalmente, puedo concederlo aunque los motivos en favor y en contra me parezcan de igual peso. Por consiguiente, los actos libres presuponen un motivo. Pero necesitan, además, un impulso, que no esté, él mismo, motivado.

Con estas dilucidaciones nos hemos acercado ya a la esfera del querer y del actuar. Pero es absolutamente necesario deslindar el auténtico querer y actuar y distinguirlo de nuestros actos libres o –como podemos decir igualmente– de nuestros actos "voluntarios" (que los abarcan conjuntamente). Podemos enlazar aquí con el análisis que D. von Hildebrand ofreció en su obra *Idee der sittlichen Handlung*[40]. Él distingue primeramente entre diversos conceptos del querer, que en la manera tradicional de hablar se confunden muchas veces: 1) el esforzarse (yo "quiero" ser bueno o "quiero" perdonar – un querer que es perfectamente compatible con el no poder); 2) el propósito de hacer algo (por ejemplo, de dar un paseo – un querer que tiene como presupuesto necesario el poder); 3) el querer dirigido hacia la realización de un estado de cosas (que se diferencia de una acción dirigida hacia un mero hacer – de un hacer en el cual se reali-

40* "Jahrbuch", a cargo de Husserl, cita, vol. III (1916).

za únicamente un comportamiento del sujeto): este querer se divide ulteriormente en la toma de posición voluntaria, en el propósito de la voluntad y en la introducción, propiamente tal, de la acción. [50] Por lo que se refiere al querer en el primer sentido, vemos que es seguramente un acto libre, pero una clase especial de actos libres, que se diferencia claramente de los demás, como, por ejemplo, la afirmación. Señalaremos aquí únicamente que ese querer se encamina siempre a una conducta propia del sujeto "que quiere", lo cual no sucede absolutamente en todos los actos libres; pero que se diferencia de otros actos libres que se encaminan igualmente a una conducta propia –como la decisión, el propósito, etc.– por el hecho de no tener en cuenta si el sujeto es capaz o no de la conducta correspondiente. Si consideramos ahora el propósito (de una acción propia), entonces vemos que ese propósito tiene que ver más, evidentemente, con los actos libres que no con el que sea, él mismo, un acto libre. Claro que no podemos afirmar que todo acto libre *es* un propósito; no sería correcto tampoco el que quisiéramos afirmar que cada acto libre presupone un propósito, pero cada uno de ellos *puede* proceder de un propósito y todos delimitan el ámbito de la conducta subjetiva hacia el cual puede dirigirse un propósito. Son el "hacer" del sujeto, un hacer hacia el cual se encamina el propósito. (En esto no estamos de acuerdo con Hildebrand, quien considera como esencial del hacer el que incluya una conducta del cuerpo[41]. Pensamos que es absolutamente necesario el hablar del puro hacer espiritual, de la misma manera que nosotros, por lo demás, no desearíamos restringir la acción a una realización de estados de cosas en el mundo exterior). Mientras que puedo esforzarme por llegar a tomas de conocimiento y a tomas de posición, pero no puedo proponérmelas, no necesito esforzarme nunca por conseguir actos libres, pero puedo propornérmelos sin más. Precisamente en lo que respecta a este concepto de la voluntad, los actos libres pueden ser designados también como "voluntarios".

Por contraste con el propósito, la toma de posición de la voluntad –como genuina toma de posición– no es un acto libre. Uno puede esforzarse en ello (por ejemplo, en "querer rectamente" una buena acción), pero no puede concebirse el propósito de ello. Por el contrario, uno puede proponerse, a su vez, el propósito como un acto libre. Por otro lado, hay que subrayar que todo propósito, como todo acto

41* *Ibid.* p. 152.

libre en general, tiene como presupuesto una toma de posición, aunque no sea siempre una actitud claramente determinada. Una mera representación, un saber o incluso una toma de conocimiento de aquello hacia lo cual se dirige el acto libre, no basta para que ese acto pueda realizarse. Para poder afirmar tal cosa [51] –como vimos–, hay que estar convencido de ella. Para dar seguridad sobre algo, no es preciso que yo esté convencido del contenido de esa seguridad, pero yo tengo que hallarme "interesado" de alguna manera, yo mismo", en esas seguridades. Si yo tengo que concebir un propósito, entonces tiene que haber en mí una toma de posición de la voluntad hacia lo que me propongo: hacia la propia acción o hacia el estado de cosas que yo quiero realizar. Pero hay que subrayar que la toma de posición que se requiere como fundamento del acto libre, no necesita ser una toma de posición "viva", una actitud actualmente existente. Basta que yo reconozca y "acepte" como exigida racionalmente una toma de posición, sin que ésta se presente realmente.

Finalmente, si consideramos nuevamente la introducción de la acción (o de un mero hacer), el *fiat!* con el que la acción se pone en marcha, entonces vemos que pertenece necesariamente a todo recto hacer –aunque sea un hacer puramente espiritual– un impulso interno, a partir del cual el hacer comienza a transcurrir. No es preciso que sea un acto específico, aunque es posible que lo sea también: por ejemplo, me he propuesto dar una noticia importante a alguien, cuando se presente la ocasión propicia. Me reúno con esa persona, y en el curso de la conversación se produce el "momento favorable": en cuanto me doy cuenta claramente de ello, me digo internamente "¡ahora!" y comienzo a dar la noticia. El decir "¡ahora!" no es una renovación del propósito que yo "he estado abrigando" eventualmente durante mucho tiempo, sino que es el "fiat!" que da paso a la ejecución del propósito. Cómo el "fiat!" se diferencia, en cuanto momento característico, del hacer incipiente (en lugar de ser el acto propiamente tal), eso lo vemos quizás muy bien en casos en los que una acción procede inmediatamente de una toma de posición de la voluntad, sin que se intercale un propósito. Veo, por ejemplo, a un hombre que con un palo va a golpear a otro, y entonces yo sujeto e inmovilizo su brazo. De la toma de posición: ¡eso no se debe hacer!, brota sin más la acción. No hay vestigio alguno de un propósito; y falta también el prepararse interiormente, que reside en el "ahora" del ejemplo anterior. Pero se ve claramente que hay un impulso con el que comienza la acción. Lo vemos incluso en actos "forzados"

(como Reinach[42] los denomina), en los cuales no sólo falta un propósito sino también una toma de posición de la voluntad. Si alguien, por medio de amenazas, me fuerza a una renuncia, entonces yo *no quiero* en absoluto esa renuncia (en el sentido de haber adoptado una actitud), yo la rechazo incluso internamente; no concibo tampoco el propósito de realizarla (eso es posible, desde luego, como forma del verse forzado a algo), y no obstante [52] la hago y la introduzco con aquel impulso interior. Hemos de distinguir aquí entre diversos casos posibles:

1) No existe en mí ninguna toma de posición de la voluntad hacia la renuncia, pero sí una toma de posición (negativa) ante las amenazas. Y como me doy cuenta de que la renuncia es un medio de defensa propia, me decido a hacerla y la realizo. Aquí se da siempre todavía un acto libre y no existe ningún genuino verse forzado a hacerlo.

2) Estoy lleno totalmente de miedo y, a consecuencia de ello, estoy dispuesto a hacer todo lo que se me exija. No se puede hablar aquí ya de una toma de posición de la voluntad ni de un propósito. Existe un genuino abandono de la propia espontaneidad; una sumisión a la espontaneidad ajena, la cual debe entenderse como tal y debe considerarse como motivada, pero dentro de la cual el hacer no está dirigido ya por motivos. Por lo demás, todo ello son circunstancias cuyo esclarecimiento ha de quedar reservado al esclarecimiento efectuado por un análisis específico de las relaciones intersubjetivas. En lo que se refiere a nuestro contexto, solamente desearíamos señalar: en cuanto el yo sigue considerándose todavía como el punto de irradiación de los actos forzados, y no desciende a ser el instrumento ciego de la voluntad ajena, se siente todavía aquel impulso que introduce todo acto de hacer: de lo contrario, no existiría aquí ya ningún hacer. Por consiguiente, podemos delimitar el ámbito de los actos libres, que para nosotros significan lo mismo que el ámbito del "hacer" del yo, afirmando que esos actos, y sólo ellos, *pueden* proceder de un propósito y *tienen que* ser introducidos por un fiat!.

Desearía hablar todavía brevemente de una clase de actos libres que hemos encontrado de vez en cuando, porque esos actos podrían dar lugar fácilmente a malentendidos. Una seguridad, una renuncia a una pretensión, y también una concesión, un rechazo, un perdón etc. son "actos sociales"[43], que incluyen en sí una dirección hacia otro

42 Adolf Reinach (1883–1917), cf. p. 204.

43* También éstos fueron analizados y denominados así por Reinach.

sujeto. Pueden presentarse en forma de comunicación hablada, pero deben distinguirse de ella. El afirmar debe deslindarse enteramente de su expresión lingüística. Esto se ve, por de pronto, porque la misma expresión lingüística puede revestir una afirmación, una seguridad dada y una mentira. Asimismo, hay que distinguir el acto de perdonar o de rehusar, de lo que constituye la comunicación lingüística del mismo al destinatario. Por otra parte, los mencionados actos no deben confundirse con las tomas de posición en las que aquéllos se basan. [53] A la postura adoptada por la voluntad, que surge de manera totalmente espontánea ante un estado de cosas, le corresponde una actitud interna de perdonar, de conceder, etc., que se presenta de manera igualmente espontánea y que está sustraída al albedrío, y en virtud del cual puede realizarse o no el verdadero acto de perdonar, de conceder, etc. Es posible que esos actos libres se realicen, sin que se hayan presentado las correspondientes tomas de posición (de la misma manera que un propósito puede concebirse sin una toma de posición de la voluntad en relación con el estado de cosas), pero entonces es inherente a esos actos un vacío y una inautenticidad característicos, y se diferencian del completo y genuino acto de perdonar, etc., lo mismo que una seguridad dada se diferencia de una genuina afirmación.

Se ve claramente que, en el ámbito de los actos libres, la motivación –a diferencia del concepto más amplio que introdujimos al principio– adquiere un sentido muy expresivo. En lo que respecta a ese sentido muy significativo, entendemos que Pfänder[44] quiera entender por motivación "únicamente la relación peculiar que existe entre una *razón exigente de la voluntad* y el *acto de la voluntad basado en ella*". Es esencial de esta relación el que "pertenezca" a un hecho percibido, conocido o que sea consciente de algún otro modo; el que dimane de él una exigencia, que sea percibida, reconocida y eventualmente aprobada, y el que esa exigencia fundamente el querer. Semejante exigencia (una *posible* razón de la voluntad) se trasforma sólo en razón real de la voluntad y, con ello, en el motivo, cuando el yo "*fundamenta* en la exigencia el acto de la voluntad y lo hace salir de ella... Entonces el yo no deja ya fuera de sí la exigencia y simplemente la reconoce y acepta, sino que la integra en sí mismo, se la incorpora; luego, *apoyándose* en ella, realiza el acto voluntario en conformidad con la exigencia y la cumple así provisionalmente de

44* *Motive und Motivationen* [Motivos y motivaciones], "Münchener Philosophische Abhandlungen" (1911), p. 183.

manera ideal". Se subraya, además, como característica del acto de la voluntad –en contraste con la tendencia– el hecho de que ese acto "no es ciego en sí mismo", sino que contiene "en su esencia una conciencia de lo que es querido"; de que, "pensando en ello, se hace un propósito práctico"; finalmente, se señala que es inherente al acto voluntario una espontaneidad que falta a la tendencia; que el acto voluntario parte del centro del yo, pero no como un acontecer, sino como un hacer peculiar, en el cual, saliendo centrífugamente *de sí mismo*, ejecuta una pulsación espiritual.

[54] Podemos aceptar plenamente esa descripción del querer, pero debemos saber claramente que por acto de la voluntad se entiende aquí la unidad concreta de la toma de posición de la voluntad y el propósito, y que las determinaciones obtenidas se distribuyen entre ambos, pero que no se aplican *de igual* manera a ambos. Ahora bien, hay que saber luego que la descripción (si prescindimos de momento del deslinde con respecto a la tendencia y contemplamos únicamente el querer en su relación con la motivación) no sólo se aplica al acto de la voluntad en sentido propio, sino también a todos los demás actos voluntarios. Si yo perdono a alguien una ofensa por el arrepentimiento que él siente, entonces percibo primeramente ese arrepentimiento, pero no me contento con eso, sino que adopto ante él aquella actitud del "escuchar" espiritual, de la que habla Pfänder. Y entonces percibo la exigencia de perdonar, que procede de esa actitud, y no vuelvo a contentarme con eso, sino que la reconozco, la apruebo, le concedo entrada finalmente y realizo, basándome en ella, el acto de perdonar. (Nosotros distinguiríamos también aquí, de conformidad con nuestras anteriores afirmaciones: se establece, por haber dado entrada a la exigencia, la actitud interna de perdonar, y entonces se realiza propiamente el perdón). Así, pues, el perdonar, conforme a toda su estructura, debe concebirse en paralelo con el proceso de la voluntad. No debe interpretarse, ni mucho menos, que de la exigencia proceda primeramente la *voluntad* de perdonar. Eso puede suceder, pero no tiene por qué ser así necesariamente. Ahora bien, entonces la motivación, en el sentido sumamente significativo en que Pfänder la entiende, no debe restringirse al acto propio de la voluntad, sino que debe hacerse extensiva a toda la esfera de los actos voluntarios.

IV. Impulso y tendencia

§ 1. Tendencias y tomas de posición

Para entender la delimitación entre el tender y el querer y si las tendencias están motivadas o no, debemos contemplarlas primeramente desde los puntos de vista que hasta ahora han dirigido nuestro análisis. Las tendencias no son, evidentemente, actos libres; surgen en mí sin mi propia intervención; no pueden ser el resultado de un propósito. Es verdad que se puede decir en cierto sentido: yo quiero o yo me propongo tender según el conocimiento. Esa tendencia significa entonces un hacer que se introduce para lograr conocimiento. Pero no debe [55] confundirse con la tendencia de la que aquí hablamos, y que ha de deslindarse del querer; no debe confundirse con el impulso, por ejemplo, de dar un salto y correr por campo abierto, o también con el impulso de conocer, con la impulsión oscura a tirar por aquellos caminos que conducen al conocimiento, con la tendencia a aquel hacer que anteriormente fue designado de manera ambigua como "tender". El tender, en el sentido de lo instintual, puede únicamente despertarse en mí, pero no puede quererse ni ser realizado libremente. No es mi acción, sino que es algo que se me concede. En este sentido parece que se halla en línea con las tomas de posición que nosotros también recibimos, pero que no nos proporcionamos a nosotros mismos. Habla también en favor de ello el hecho de que en las tendencias –lo mismo que en las tomas de posición– tengamos la libertad, que debe distinguirse de la voluntariedad, de aceptarlas o de rechazarlas, de dejarlas que actúen en nosotros o de negarnos a ellas. Si acepto una tendencia, entonces eso significa que yo me entrego a él, que dejo que él tome posesión de mí. Con ello no se dice todavía que el tender conduzca al hacer o que se trasforme en un querer. En

mí se despierta, por ejemplo, el deseo de emprender un viaje de recreo. Lo acepto como deseo, no me cierro a él, le concedo espacio, y él va creciendo hasta convertirse en un vivo anhelo de relajación y descanso, de contemplar la belleza del paisaje rural, de respirar aire fresco y disfrutar del sol. Pero, junto a ese anhelo, existe en mí el firme propósito de terminar primero el trabajo comenzado, y este propósito no deja que el anhelo llegue a su efecto natural: yo no quiero el viaje y no lo emprendo.

Si investigamos ahora lo que significa negarse a una tendencia, observaremos que aquí existe otra posibilidad más de las que habíamos visto al tratar de las tomas de posición. Si yo no me sitúo en el terreno de una creencia, entonces la hago de este modo que sea ineficaz, pero no la hago desaparecer. Una tendencia no sólo puedo hacerla ineficaz, sino que además puedo eliminarla precisamente, al sustraerme a ella. En vez de entregarme a aquel deseo cada vez mayor, me retiro de él, me esfuerzo por sumergirme enteramente en el trabajo que me propongo hacer, y lo consigo. La tendencia no sólo no se convierte en una acción, sino que muere sin haber dejado sentir sus efectos. Esto no significa sólo que yo le he retirado mi atención y que de esta manera la he relegado al trasfondo. Porque también eso es posible: me propongo no pensar más en el viaje y llevo a cabo ese propósito; mientras la idea siga estando fuera del horizonte de mis perspectivas, la tendencia se halla también en estado de reposo [56] (puede estar, al menos, en estado de reposo, pero no es preciso que lo esté; es también posible que persista como una pulsión oscura, dirigida indeterminadamente). Ahora bien, en cuanto vuelvo a darle entrada, entonces la tendencia se reanima. De manera parecida, una creencia puede permanecer "latente", mientras que yo me obligue a no pensar en la realidad correspondiente, pero se reaviva, en cuanto me vuelvo de nuevo a ella. Sucede algo totalmente distinto, cuando no sólo se reprime la idea de lo anhelado, sino que se reprime la tendencia misma. Después de realizado el trabajo, puedo recoger de nuevo la idea del anhelado viaje; pero del vivo anhelo, no se siente ya nada ahora; se ha extinguido. Para entender esa "extinción", debemos estudiar en otra dirección la estructura de las tendencias. Desde un punto de vista puramente fenoménico, se hallan determinadas desde distintas partes, en cuanto a su aparición. Se inflaman de repente (lo mismo que las tomas de posición) ante el objeto hacia el que se dirigen, y por cierto ante el objeto con los condicionadas caracteres con que se manifiesta, en nuestro caso: el "seductor" viaje. Por otro lado,

esas tendencias tienen su "fuente" (como dice Pfänder[45]) parcialmente en las tomas de posición por el yo, por ejemplo, el embelesamiento por los atractivos que se presienten del viaje –parcialmente en ciertos estados puros del yo, como el cansancio, que hace que la relajación proporcionada por el viaje me parezca tan seductora. Si aparto la vista de lo anhelado, entonces quito a la tendencia (y a la toma de posición que eventualmente le sirva de fundamento) el terreno objetivo, pero no ciego su fuente. Mientras esa fuente exista, regresará la tendencia, en cuanto vuelva a proporcionarle su fundamento. Examinando más precisamente las cosas, nuestro caso se presentará de la siguiente manera: en un estado de cansancio por un trabajo agotador, surge en mí la idea de un viaje de recreo. Del estado de cansancio brota el impulso por liberarme de la actividad que me exige tanto esfuerzo, y ese impulso "se adhiere" al viaje de recreo y esparcimiento. Al imaginármelo intuitivamente, resaltan los rasgos que parecen tan importantes para mí, y confieren al viaje el carácter de lo "seductor". Y entonces surge en mí el vivo deseo de realizarlo: el impulso indeterminado se ha convertido en la tendencia dirigida hacia la meta. O, por amor a una persona, nace en mí la tendencia a darle una muestra de cariño. Primeramente brota también como un impulso indeterminado. Luego se me ocurre un regalo con el que yo pudiera encantar a esa persona. Y entonces surge en mí la tendencia a conseguir ese regalo y enviárselo. La tendencia puede [57] estar fundamentada también en algo puramente objetivo: al contemplar un cuadro bonito y sentirme embelesado por él, se apodera de mí el vivo deseo de adquirirlo. (En el fondo esto sucede también –aunque de manera mediata– en el caso del ejemplo anterior, porque la toma de posición nace de la tendencia y está fundamentada, ella misma, en un objeto). En semejante estado de cosas, con el apartar o con el dirigir la atención, se reprime en mayor o menor grado la tendencia o se la hace surgir de nuevo. Si la tendencia brota de la toma de posición, entonces esa tendencia puede quedar encontrar trabas por el hecho de que yo "no acepte" tal toma de posición y de que de este modo yo la haga ineficaz: así sucede, por ejemplo, con el embeleso por el cuadro o con el amor a la persona, que es algo con lo que yo tiendo a disfrutar. Otra cosa sucede, cuando la tendencia tiene *además* su fuente en un estado de la vida. Entonces la reavivación de la tendencia depende de que ese estado siga existiendo o no, cuando dirijo de nuevo la atención hacia la meta. Si ese estado no existe ya, entonces, a pesar

45 Cf. p. 189.

de que se renueve el fundamento objetivo, la tendencia no se presenta de nuevo. También en este caso existen todavía varias posibilidades. El cansancio –en nuestro primer ejemplo– puede haberse convertido en un total agotamiento, el cual ya no es capaz de generar o de mantener por sí una tendencia. Nos gustaría entonces dirigir toda nuestra atención al viaje que antes nos seducía; nos gustaría reconocer la importancia que ese viaje tiene para nosotros; pero el viaje en cuestión nos deja fríos y no desencadena ya ninguna tendencia. El reprimir la tendencia ha consistido entonces únicamente en retirar de él la atención. El que esa tendencia se haya extinguido por completo, es algo que se ha realizado en mí enteramente sin mi cooperación: es un proceso *causal*, en el sentido en que hemos usado esta expresión. Pero es también posible que subsista el estado de cansancio; que la tendencia que brota de él sea reprimida voluntariamente, aunque se encamine eventualmente hacia la meta. La tendencia desearía despertarse, pero yo no la dejo surgir. Y, finalmente, puede suceder también que no sólo se actúe en contra del estado de cansancio, sino que ese estado mismo llegue a quedar "superado".

Vemos, por tanto, que el tender:

1) Está fundamentado objetivamente.

2) Tiene una dependencia causal.

3) Depende la influencia de la voluntad, y depende, a su vez, de tres maneras: a) El fundamento objetivo puede serle sustraído mediante el apartar la atención, la cual es "libre". b) Se puede actuar voluntariamente en contra de las influencias de los factores causales. c) Los factores causales se hallan sometidos, ellos mismos, a la influencia de la voluntad.

[58] Si volvemos a examinar nuevamente las tomas de posición, nos daremos cuenta de que todas las circunstancias de dependencia mencionadas pueden encontrarse también en ellas. No están fundamentadas tampoco de manera *puramente* objetiva, sino que dependen del correspondiente estado del sujeto: ante el mismo estado de cosas se produce una vez una toma de posición, y a la vez siguiente no se produce. Y también en esas tomas de posición llegamos a conocer una cooperación de la voluntad: yo puedo "obstaculizar" voluntariamente una toma de posición existente, mientras que puedo "aceptar" voluntariamente otra no existente. Sin embargo, hay diferencias: 1) Para la toma de posición, el fundamento objetivo es *condicio sine qua non* de su existencia; pero no lo es para la tendencia (en el sentido amplio en que hemos empleado el término hasta ahora). 2) La toma

de posición está "requerida" por su fundamento objetivo, está fundamentada racionalmente; pero la tendencia no lo está, o no lo está siempre. 3) Cuando una toma de posición requerida no se presenta, entonces se puede crear un sucedáneo para ella mediante una "aceptación" voluntaria; para una tendencia –en cuanto no es una tendencia requerida–, no se puede crear. Yo puedo esperar o desear no genuinamente en el sentido en que yo puedo perdonar o "aceptar" una creencia de manera no genuina, pero sólo cuando la esperanza o el deseo se presenten ante mi vista como "justificados". Pero eso no sucede siempre. Todas estas relaciones las esclareceremos ulteriormente por medio de los análisis que van a hacerse a continuación.

§ 2. **La estructura de los impulsos**

No podemos seguir investigando por el momento las complicadas conexiones que existen entre la causalidad y la acción voluntaria. Utilizaremos por ahora los resultados provisionales para abordar la cuestión acerca de si la tendencia está motivada. Comprobamos primeramente: hay *una tendencia no motivada*. El impulso al movimiento, que brota de una desbordante vitalidad y se satisface en correr, saltar, danzar y otras cosas por el estilo, el impulso a la actividad, que dimana de un estado de superexcitación, de "nerviosidad" (entendida únicamente, claro está, como estado consciente), y que se descarga en un precipitarse hacia impresiones y actividades incesantemente nuevas –están determinados de manera puramente causal por esos estados. Los definiremos como *impulsos*. La dirección inherente en ellos no está fundamentada en absoluto en una finalidad concreta de la que se tenga conciencia; esa dirección no se determina sino en la vivencia de una satisfacción real o en el hecho de hallar una satisfacción posible. Tenemos aquí un [59] mero ser impulsado, como en el caso de una bala que, por un disparo, es arrojada en una determinada dirección. El yo "impulsado" es consciente, claro está, del hecho de ser impulsado, pero él no tiende a un fin concebido anteriormente, como tampoco tiende hacia él la bala que se halla en movimiento. Por consiguiente, en los impulsos tenemos vivencias sin fundamentación objetiva, los cuales –si prescindimos de una eventual intervención de la voluntad– dependen puramente del correspondiente estado vital por el cual son generados y con cuyo cambio se acrecientan o disminuyen o incluso desaparecen por completo. Porque hay estados en los cuales desaparece todo impulso, en los cuales falta la energía para cualquier

"actividad" vital (entendiéndose aquí por "actividad", claro está, no la "acción libre", sino un "salir de sí" que debe considerarse como el hecho de ser impulsado). En todo ello hemos de tener en cuenta también la doble faceta que habíamos observado en todo acontecer causal. Toda actividad vital consume energía vital existente, y lo hace tanto más, cuanto más intensa es la actividad. Y, así, un impulso provoca un cambio en la esfera vital, un cambio que socava su propia existencia; y cuanto más fuerte sea el impulso, tanto más rápidamente tendrá que "consumirse". Si consideramos una conciencia en la cual toda la actividad consiste en impulsos y es alimentada puramente por la esfera vital, entonces parece que pronto aparecerá el estado de agotamiento, en el cual no será posible ya ninguna actividad. Si no sucede así, entonces habrá que entender por ello que los impulsos terminan sin haber consumido la energía necesaria para su mantenimiento, cuando llegan a ser satisfechos[46]. Si contemplamos la dependencia en que los impulsos se hallan con respecto a la esfera vital, comparándola con la dependencia que hemos observado en toda la acción de vivenciar, entonces parece que aquella dependencia es más radical. En las demás vivencias reconocimos un determinado momento –su "coloración"– como lo determinado causalmente de manera específica, y en el vivenciar hallamos el punto en el que el actuar comienza, mientras que el contenido de la vivencia no es afectado por él sino mediatamente. En el impulso las cosas suceden, manifiestamente, de manera diferente. No sólo cómo se experimenta el impulso, sino también lo que el impulso es, su contenido material, se determina por la esfera vital, ha nacido enteramente de ella. El impulso es aquello en lo que el estado vital se trasforma naturalmente; se forma de él, y no de algo que afluya desde otra parte al vivenciar. [60] Claro está que aquí tenemos que volver a distinguir entre el impulso como vivencia consciente y lo psíquico que se manifiesta en ello. Y, en consecuencia, hemos de distinguir entre la dependencia fenoménica en que los impulsos vivenciados se hallan con respecto a los sentimientos vitales, y la dependencia real que tienen con respecto a la energía vital. Cuando un impulso fuerte me "consume", entonces yo experimento cómo *por medio de él* va desapareciendo mi frescor, y en esa trasformación de mi "hallarme" viene a serme dada como un objeto una disminución de la energía vital, una trasformación de la energía

46* La estructura de los impulsos y su satisfacción deben constituir, naturalmente, el tema de una investigación específica y, por tanto, no debemos seguir ocupándonos aquí de él.

vital en actividad vital actual. La estructura de esa actividad vital es diferente de la recepción de datos. No tenemos aquí ningún acto de vivenciar contenidos extraños al yo, sino contenidos yóicos, y en ellos se manifiesta, como en el vivenciar mismo, la condición real del sujeto psíquico. El impulso real aparece cono un desligado "quantum" de energía vital, que fluye en determinada dirección, y ese fluir, en cuanto llega a ser el objeto, constituye el contenido de la vivencia del impulso (eventualmente de su trasformación en un hacer). No existe un "tener a disposición" de la energía vital para la conservación de los impulsos, que corresponda a la formación de determinadas capacidades psíquicas. Cada impulso es trasposición directa de energía vital. Hay solamente un fluir sin obstáculos de la energía vital por medio de los impulsos, y, en contraste con ello, una capacidad del sujeto para frenar ese fluir, la cual capacidad no puede entenderse ya únicamente por un mecanismo causal.

La energía vital que ha entrado en el impulso real, en parte se va consumiendo en su trascurso, en parte en el hacer que eventualmente procede él. El hacer mismo representa entonces, a la vez, el cumplimiento o la satisfacción del impulso. Ahora bien, junto a los impulsos que instan al hacer, hay también impulsos que no se encaminan al hacer –o no se encaminan primariamente al hacer–, sino a un estado del sujeto. Así, por ejemplo, existe un anhelo de descanso, que se satisface cuando cesa el acoso de impresiones externas al que se hallaba expuesto el sujeto. Este vivo deseo tiene su origen fenoménico en un sentimiento de cansancio. En este sentimiento se manifiesta una reducción de la energía vital, y en el vivo deseo se manifiesta además una necesidad de que esa energía vital sea completada. Mientras que por el cansancio no se sustrae todavía nada a la energía vital, vemos que el vivo deseo asume en sí energía vital, que eventualmente puede desencadenar un hacer, por medio del cual se produzca el anhelado estado (por ejemplo, el cerrarse a impresiones exteriores, que es de lo que hemos hablado anteriormente). Una vez que se produce el descanso, entonces se extingue el desear. [61] Pero ese descanso no sólo significa una detención del consumo de energía vital, sino que significa a la vez una complementación, un llenarse de la energía existente, que se manifiesta en una desaparición del cansancio y, finalmente, en la transición a un nuevo frescor y al afán positivo de actividad, que brota de él.

El hecho de tener en cuenta los impulsos completa para nosotros la imagen del mecanismo psíquico. Una vez lleno el depósito de ener-

gía, ésta se trasforma en impulsos hacia la actividad, en los cuales se consume el exceso de energía. Si ésta se aproxima al agotamiento, de tal manera que constituya una amenaza el fallo de las funciones del mecanismo psíquico, entonces se envían "impulsos que hablan de la situación de necesidad", y la satisfacción de esos impulsos proporciona al mecanismo una afluencia de nueva energía. De dónde proceda esa afluencia, de eso no podemos decir nada en el marco de nuestra actual investigación.

La energía vital no se presenta ante nosotros como un "quantum" finito que se va consumiendo paulatinamente, sino como algo que se mantiene aumentando por afluencia y decreciendo. Por principio, habría aquí diversas posibilidades. La afluencia y el consumo podrían mantenerse en equilibrio, de tal manera que el "quantum" se conserve en realidad de manera permanente en la misma altura. O la afluencia podría ser mayor que el consumo precedente, de tal manera que se produjera un incremento de energía. Claro que, gracias al "mecanismo" que trasforma los "excesos", semejante incremento no conduciría a un almacenamiento de altos niveles de energía, sino a una intensificada actividad vital. Finalmente, puesto que cada vivencia (incluso aquella que hace afluir nuevas energías) significa un consumo, sería concebible que la afluencia no fuera capaz de compensar el consumo. Entonces tendría lugar un consumo gradual, aunque reprimido, del "quantum" existente. Aquí presentamos únicamente esas posibilidades en cuanto tales, sin decidirnos por una de ellas. Las investigaciones que serían necesarias para decidirnos entre ellas, no podemos realizarlas ahora. De la misma manera, el breve análisis de la causalidad, que acabamos de efectuar, no lo hemos realizado por sí mismo, sino que era necesario únicamente para esclarecer de manera algo más detallada la estructura de los impulsos. Antes de pasar de nuevo a la investigación, propiamente tal, de las relaciones causales, debemos proseguir todavía un poco más nuestros estudios en la esfera de la conciencia pura.

§ 3. **Motivación de la tendencia**

Vamos a considerar la tendencia, deslindándola ahora del impulso y caracterizándola por su "conciencia del objetivo". Podemos [62] contemplarla primeramente como una "trasformación" del impulso, la cual debe entenderse en el sentido de que se reclama algo que

pueda satisfacer el impulso y que prometa causar esa satisfacción. El impulso, anteriormente sin objetivo, se dirige ahora hacia lo requerido. El impulso hacia el movimiento se convierte ahora en el vivo deseo de realizar una excursión. En este caso, la tendencia, lo mismo que el impulso, depende de la esfera vital, no sólo en cuanto a su vivencia sino también en cuanto a su contenido. Brota de esa esfera, y no de la idea de la excursión. A esta idea le debe únicamente su dirección. Pero pueden ocurrir las cosas de otra manera: oigo hablar, por ejemplo, de una excursión, y en ese relato hay algo que "llama mi atención", algo que me conmueve internamente, y al prestarle yo atención, al abrirme a ello, se me revela como "incentivo", como "idea seductora". No me cierro a esa seducción, sino que me entrego a ella, le doy entrada en mi interior, me dejo invadir por lo agradable, eventualmente por el "gusto anticipado" de las delicias que proporciona esa excursión. Y de ahí nace el vivo deseo de experimentarla ahora realmente, de hacerla realidad por medio de mi acción: siento la tendencia a hacer la excursión. Esta tendencia, por su contenido, está fundamentada objetivamente; nace en mí en virtud de la representación que tengo de lo ansiado y de la entrega a su seducción, a causa del estímulo y del carácter seductor del evento. El "estímulo" o la "seducción" parecen análogos a la exigencia en la cual se fundan los actos libres, como un llamamiento que resuena en mí y que llega a ser eficaz en mí, si lo dejo entrar. La índole del "desencadenamiento" de una vivencia por la otra es en ambos casos la misma, y si se toma la "motivación" en el sentido amplio del término, en el que abarca también el desencadenamiento de un hacer espiritual sin fundamentación racional, es decir, el "estímulo", entonces parece que está justificado hablar de motivación y de motivo, incluso en el caso de la tendencia. Por el contrario, si se entiende la "motivación" en el sentido específico, en el cual, junto a la forma determinada del desencadenamiento, designa a la vez una relación de fundamentación, de tal modo que hubiera que separar el "estímulo" y el motivo[47], entonces no habría que hablar de motivos de la tendencia en todos los casos. Por ejemplo, se comprende que yo desee emprender la excursión, porque me resulta seductora, pero ese hecho no está fundamentado ni exigido racionalmente. Por el contrario, los beneficios recibidos de una persona exigen que yo desee mostrarme [63] agradecido a ella. Aquí hay un motivo racional. El sentido original de la expresión "poner en movimiento" sugiere que se prefiera el sentido *más amplio*

47* Véanse las pp. 256, 260 y 263.

y que se considere la relación de fundamentación como algo que se añade específicamente y que trasforma el "desencadenamiento" en motivación racional.

La índole de la motivación es también diversa, desde otro punto de vista, en la tendencia y en el querer. En las tendencias falta aquella realización espontánea que es propia de los actos libres, el *fiat!*, con el que esos actos son liberados –como quien dice– por consideración con el motivo. Pero si tenemos en cuenta que también los actos libres proceden de las tomas de posición (de toma de posición de la voluntad, de la actitud de perdonar), que, en virtud de la "exigencia" percibida, se presentan espontáneamente, y que la realización subsiguiente no hace más que verificar y aprobar su relación de fundamentación, entonces parece que la restricción de la motivación a los actos libres está injustificada.

Tenemos que investigar ahora, por un lado, la dependencia en que la tendencia motivada se halla con respecto a la esfera vital, y debemos investigar, por el otro lado, sus conexiones con la voluntad, y luego el engranaje de la causalidad y de la acción voluntaria. Nos dedicaremos primeramente a estudiar las conexiones entre el querer y el tender, en la medida en que afectan al tender como un tender motivado, para analizar después las relaciones causales en ese contexto.

§ 4. Tender y querer

La "ceguera", mediante la cual Pfänder[48] distingue entre el tender y el querer, la admitiremos en lo que respecta al impulso, pero no la admitiremos –al menos no en el mismo sentido– en lo que respecta a la tendencia dirigida hacia una meta. Es propia de la tendencia una conciencia de la cosa a la que se tiende, de la misma manera que es propia del querer una conciencia de lo que se quiere[49]. Por el contrario, observamos como diferenciante el hecho de que el querer (por lo menos, implícitamente) incluye siempre una dirección hacia un hacer propio; la realidad querida debe hallarse ante mí como algo que se realiza por medio de mí. En la tendencia se halla únicamente en consonancia con ello la dirección hacia un vivenciar propio, pero que no

48 Cf. p. 189.

49* Mostraremos en seguida que existe cierta ceguera, pero entendida en otro sentido.

necesita ser una acción libre, sino que puede ser también un recibir. Por ejemplo, puedo querer el comienzo de un acontecimiento, pero sólo si soy consciente de poderlo causar; y entonces debo querer también los medios que se hallan al servicio de ese fin. Puedo también anhelar –suspirar porque se produzca– el suceso, cuando éste se halla ante mis ojos –fenomenalmente– como [64] independiente de mí o cuando no estoy dispuesto a dar los pasos necesarios para que el suceso se produzca. Por consiguiente, la tendencia puede dirigirse a muchas cosas que racionalmente no pueden quererse: por ejemplo, a las tomas de posición (hacia una creencia, hacia un amor, hacia un gozo), que únicamente se me conceden, pero que yo no puedo proporcionármelas. Según esto, de la totalidad de las tendencias se deslindan como una clase especial aquellas tendencias que –de manera explícita o implícita– se orientan hacia un hacer específico, por ejemplo, el vivo deseo de emprender una excursión. Lo ansiado puede presentarse ante mis ojos –exactamente igual que en el querer– como algo que queda en el ámbito de mi libertad. Pues bien, existen diversas posibilidades. 1) El vivo deseo se apodera de mí y se trasforma sin más en la acción. 2) La excursión es, sí, muy tentadora y la tendencia es intensa, pero hay motivos que hablan contra la ejecución del plan; no lo realizo. 3) No se ofrecen motivos en contra del plan, y no obstante no lo realizo. Habrá que preguntarse si, en estos casos en que se da paso a la acción o se la omite, no actúa ya una tendencia sino un acto de la voluntad, o qué es lo que falta aquí para que se verifique el fenómeno del querer algo. En el primer caso falta, con seguridad, el propósito de la voluntad, lo que Pfänder describe como el "golpe centrífugo" procedente del yo. El yo no se propone el hacer y no lo introduce por medio de un *fiat!*, sino que se mantiene indiferente. No hay ninguna toma de posición de la voluntad; el yo –como Hildebrand[50] caracteriza a la toma de posición de la voluntad– "no pone su mano en el asunto", sino el deseo creciente sigue impulsando hacia su meta. En la relación entre la tendencia y el hacer, por un lado, y entre el querer y el actuar, por el otro lado, resaltan aquí las diferencias, que Pfänder subraya como características del tender y del querer: la acción de la voluntad se fundamenta en los motivos de la acción, mientras que el yo dirige su mirada hacia la realización de tales motivos. En el hacer que brota de una tendencia, o en el hacer *impulsivo* –como dice, con buenas razones, la manera corriente de hablar– el yo no recurre a los motivos de la tendencia, sino que impulsa derecha-

50 Cf. p. 264.

mente hacia la meta. Según eso, a tal hacer –pero no al vivo deseo mismo– se lo podría designar como carente de motivos. Por consiguiente, la diferencia consiste en que 1) en la toma de posición de la voluntad el yo capta una realidad como algo que ha de efectuarse por medio de él, mientras que en la tendencia la realidad se cierne únicamente ante él y lo atrae; 2) de la tendencia no brota ningún propósito; 3) la introducción del hacer por medio de la tendencia se efectúa de manera diferente que cuando se efectúa por medio de la voluntad.

[65] Pasamos ahora al caso segundo –al de la omisión–. De nuevo existen aquí diversas posibilidades; motivos opuestos pueden desencadenar tendencias diferentes, entre las cuales predomina la que se dirige contra la acción correspondiente. La omisión se produce luego de la misma manera que se producía la acción en el caso primero. De igual modo, un querer existente puede oponerse a la tendencia que va surgiendo y es capaz de reprimirla. (Me he propuesto terminar el trabajo comenzado y no dejo que me aparte de mi propósito del vivo deseo de emprender la excursión). Finalmente, los motivos de tendencias contrarias pueden convertirse para mí en objetos de una elección, en la cual yo me decido por la una o por la otra. Entonces, en lugar de una de las tendencias se presenta un querer y reprime a la otra tendencia. Es un problema el saber qué es lo que en esta elección es lo decisivo, y qué es lo que caracteriza a la decisión como tal. Yo puedo decidirme en favor de un motivo, porque es el más importante, y puedo decidirme en favor de una tendencia, porque es la más intensa. Ambos casos deben distinguirse entre sí, y deben distinguirse igualmente del caso, examinado anteriormente, de la victoria de una tendencia sobre la otra. Si yo me decido entre dos tendencias, entonces no son ya los objetos de las mismas (en contraposición a la pugna entre tendencias opuestas), sino las tendencias mismas las que son los objetos de la elección, y un factor de ellas –la intensidad– es el motivo que da el golpe decisivo. Si yo elijo entre los motivos, entonces me hallo orientado hacia lo mismo, como sucede en las tendencias mismas, pero de manera diferente. Yo no me abandono a las tendencias (sin reprimirlas, no obstante), sino que me sustraigo a sus incentivos y trato de sopesarlos bien. Examino eventualmente si los "estímulos" pueden considerarse como "razones". Sucede que del yo, que se halla envuelto en el juego de los motivos opuestos, se desliga –como quien dice– otro motivo que, después de haber contemplado a ese juego, se hace cargo de él y, según lo entendido, lo impulsa en tal o cual dirección. La "penetración comprensiva" consiste aquí en un vivo sentir la ventaja que un motivo tiene por encima del otro (si no

consideramos la "penetración comprensiva" en sentido estricto, como una conciencia dada originalmente, sino como un mero conocer esa ventaja), y de ella brota la toma de posición de la voluntad, con la cual el yo volente interviene en el juego, que él ha contemplado hasta entonces como espectador. La preferencia sentida es aquí el motivo de la decisión. Que con la sola penetración comprensiva no está hecho todo, lo muestra el caso en el que el examen hace ver que hay equilibrio entre los motivos. Entonces recurro quizás a las [66] tendencias, y me decido según la intensidad de las mismas. Pero es posible que ellas no me den tampoco un punto de apoyo; que sean de igual intensidad: el caso del asno de Buridán[51] (claro que el asno es únicamente el yo que se encuentra en la lucha de las tendencias, en la que otra cosa ha de ser la que decida). Aquí se muestra que el yo no sólo contempla el juego, sino que lo tiene también en su mano. Por sí mismo, con un impulso libre, puede escoger una u otra posibilidad. La incomodidad de la indecisión (eventualmente, su disvalor captado objetivamente) puede impulsar a adoptar una decisión. En favor de la decisión determinada, en el desechar una posibilidad y adoptar otra, no puede mostrarse ya ningún motivo. Esa decisión se halla, por tanto, más allá de la razón o de la sinrazón. No se puede hablar de una ausencia de motivos, porque la decisión se inclina siempre únicamente en favor de algo que, en sí, fuera capaz de desencadenar una toma de posición de la voluntad.

Pasamos al caso tercero, que habíamos considerado: una acción a la que se tiende, deja de realizarse, a pesar de que no existen motivos en contra. Hay aquí un doble aspecto: 1) Una tendencia no se trasforma sin más en un querer de la voluntad, cuando es una tendencia indiscutida (lo mismo se aplica también a una tendencia "victoriosa"). 2) No conduce sin más a la acción. Lo primero no es difícil de entender, después de las ideas que ya hemos aprendido: en efecto, el querer no es una tendencia sin trabas, sino que exige (como toma de posición de la voluntad) una postura modificada ante el objeto, y (como propósito de la voluntad) exige un impulso libre que –como algo nuevo– emerge puramente del yo y no puede deducirse de los motivos. El segundo punto se entiende a partir de la diversa manera en que una acción se introduce por medio de un querer o una tendencia. El propósito me mueve a obrar, paso con miras a él a la acción,

51 Se refiere a la conocida fábula de Buridán, según la cual un asno muere de hambre por no decidirse a comer entre dos montones de heno totalmente iguales. La fábula fue atribuida a Juan Buridán, filósofo escolástico francés del siglo XIV.

cuando se ofrece la ocasión y nada me retiene; la tendencia necesita un impulso interno de cierta intensidad para trasformase en un hacer, aunque no haya nada que obstaculice la tendencia.

Esto nos conduce a considerar las conexiones en las cuales las vivencias fundamentadas objetivamente se hallan también con la esfera vital.

V. Engranaje entre causalidad y motivación

§ 1. **Condicionamiento causal de los actos**

Cuando hicimos ver que los actos tienen en la motivación su modo particular de asociarse, no dijimos que dichos actos estuvieran sustraídos [67] al ámbito de las influencias causales. Como unidades constituidas en la corriente original, los actos, lo mismo que los datos examinados anteriormente, están condicionados en el ritmo de su trascurso y en su "colorido" por el cambio de los sentimientos vitales. Precisamente esas vivencias, que son "realizadas" en sentido propio, muestran con particular claridad la "energía de tensión" del vivenciar. Cuanto me siento con mayor frescor, tanto más "despierto" se halla mi "ojo espiritual", tanto más intensa es la dirección hacia los objetos, tanto más viva es la aprehensión. Más aún, es necesaria cierta medida de energía vital, para que pueda desarrollarse en general cualquier actividad del yo, para que un acto pueda comenzar a existir. Por eso, hay que considerar que la aparición misma de actos está condicionada causalmente. Y esto se aplica por igual a todos los actos. Con ello subsiste, en cuanto a la "necesidad" de la universal determinación causal de toda vivencia, lo que habíamos comprobado anteriormente en un ámbito más reducido: es concebible una conciencia en la cual falte todo el estrato "condicionante", y que se despliegue sin todos los cambios de la "vitalidad" y que haga incluso que broten de sí actos.

§ 2. **Influencia del mecanismo psíquico a través de los contenidos de la vivencia**

Para adentrarnos más en la comprensión, hemos de efectuar ahora distinciones entre los actos mismos. Las percepciones y los recuerdos

de lo percibido, los actos del pensar –en una palabra, todos los actos "que se dan de hecho"– se realizan en la forma condicionada por la correspondiente peculiaridad del sentimiento vital, sin tener repercusiones sobre el sentimiento vital mismo, prescindiendo de que, en su trascurso, "consuman" –como quien dice– la energía necesaria para su aparición. Pero existen, además, otras vivencias que participan de manera especial en el sentimiento vital y que, por sí mismas, intervienen en la existencia del mismo: los denominados "movimientos del ánimo" o sentimientos (según su aspecto objetivo, podemos definirlos también como toma de posición ante los valores). Cuando escucho una noticia, es decir, cuando en una secuencia de la corriente se configura el acto intelectivo que desarrolla en mí el objeto "noticia", comienza a inundarme un gozo por esa noticia. Esta unidad de vivencia "gozo" está dirigida hacia algo que queda "fuera" de la corriente, ya que es gozo "por" la noticia, es decir, es un "acto", y a esa noticia le corresponde algo por parte objetiva: la alegría por la noticia que se le adhiere por su valor positivo. El gozo, lo mismo que todas las vivencias, está condicionado causalmente: es más vivo o más apagado, según [68] sea la condición del sentimiento vital dominante; y es también posible que este último no lo deje en absoluto "aparecer"; que, en su lugar, surja una débil silueta, en la cual yo capto seguramente lo que hay de gozoso, pero sin poder "gozarme verdaderamente". Y esto nos conduce hacia algo totalmente nuevo. El gozo no es simplemente gozo por la noticia, sino que ese gozo "me" inunda al mismo tiempo, interviene en la existencia de mi sentimiento vital. Es, como quien dice, una nueva corriente que, desde fuera, se derrama en la corriente vital, la "agita", influye en su ulterior trascurso y lo colorea de modo determinado. La índole de la influencia será distinta según sea la índole del sentimiento. Parece primeramente que todo sentimiento que se inicia con cierta intensidad, provoca en su afluir un estancamiento, que ha de ser superado antes de que ese sentimiento se haga sentir en su efecto específico, antes de que el sentimiento haga que avance más deprisa el ulterior fluir de la corriente, o que la paralice y la coloree con una tonalidad "más clara" o "más oscura". De qué modo "cambie de color" el sentimiento vital, eso depende –como queda dicho– del carácter específico de la correspondiente vivencia que en cada caso actúe. Se trata de un carácter "intencional" que tiene su correlativo en el objeto hacia el cual se dirige. Está *motivado*, según su contenido, por el objeto hacia el cual se vuelve. La "profundidad" del sentimiento depende de la altura del valor sentido, y lo mismo sucede con su intensidad; y su colorido

específico depende de la índole especial del valor. Tan sólo en cuanto corresponde en todos sus factores al valor, es inteligente y está motivado racionalmente. Lo que eventualmente sea en él distinto de lo que "corresponde" al valor (por ejemplo, una mayor o menor intensidad), eso se hallará "inmotivado", no será inteligente, y se explicará tan sólo como efecto del sentimiento vital existente. Por cuanto el efecto que ejerce la aparición de una vivencia emocional depende de su carácter específico, de su intensidad y profundidad, y ese efecto está motivado racionalmente, podemos afirmar que la influencia misma está motivada. Por el contrario, no es posible concebir ese modo de actuar como una motivación. En efecto, en virtud del sentimiento que me inunda, yo no efectúo un cambio en el trascurso de todo mi otro vivenciar, sino que ese cambio se efectúa en mí como un acontecer ciego. Esto se muestra claramente, cuando comparamos con ese actuar ciego la "energía motora" que es inherente también al sentimiento: me impulsa a dar vida a una acción, por ejemplo, a realizar un acto de la voluntad, que yo efectúo ahora en virtud del sentimiento, y que por tanto está motivado racionalmente: así, por ejemplo, la alegría que alguien me ha dado, motiva en mí [69] el propósito de proporcionar yo también alegría a esa persona. En todo ello se hallan constantemente entreverados el acontecer causal y el acontecer motivacional: un sentimiento que me "embarga" de repente, puede tener efectos tan intensamente paralizadores, que el acto de la voluntad, que ese sentimiento tendría que motivar "propiamente", "razonablemente" (decimos precisamente: que *está* motivado objetivamente por él), no sea capaz de surgir en absoluto. Si queremos entender el efecto de estas energías que fluyen desde el exterior, entonces hemos de recurrir a las distinciones que habíamos encontrado anteriormente al analizar los géneros de vivencias. En la investigación de los impulsos, observamos ya que no sólo el hecho de vivenciarlos, sino también el contenido de los mismos efectúa consumos en la esfera vital, y que se da, por otro lado, una afluencia a la esfera vital[52]. Evidentemente, esto sucede también en el nuevo género de vivencias al que acabamos de dedicar nuestra atención: sus *contenidos* hacen afluir nuevas energías impulsivas a la esfera vital, o bien consumen energías de ella. Trataremos primeramente de sondear más detalladamente cómo habrá que entender la "afluencia" de energías. En un estado de cansancio, en el que yo me siento casi "desfallecido", entumecido internamente, tomo en mis manos un libro, recurro

52* Véanse las pp. 277ss.

a una poesía que me gusta, y me siento embelesado por su belleza. Al principio me resultará quizás difícil sentir ese embelesamiento –la energía existente apenas llega para sentir el contenido de esa poesía–, pero en cuanto éste comienza a invadirme, en cuanto me va llenando más y más y llega finalmente a inundarme por completo, entonces desaparece el cansancio y me siento "como nacido de nuevo", con frescor y vitalidad, y lleno de incentivos para emprender una nueva actividad vital. Gracias a las conexiones causales con las cuales está engranado, el embeleso –lo mismo que las vivencias consideradas anteriormente– me anuncia una secuencia de estados psíquicos. Mientras el sujeto psíquico se constituye sobre el fundamento de las relaciones causales, todo el vivenciar, que nosotros podemos observar en su pureza, prescindiendo de toda realidad, aparece en una comprensión distinta: la corriente de la conciencia se convierte en una serie de estados del sujeto real y entra plena y totalmente en la realidad. Todo lo que con pura reflexión podemos observar en las vivencias, se trasmite, sin más, a los estados psíquicos que, según la manera corriente de hablar, se designan como "vivencias". Pero el doble significado de "vivencia" no debe inducirnos al error de borrar la nítida distinción existente. En la aprehensión de las [70] vivencias puras y de los estados psíquicos se trata de más que de un simple cambio de valores. Las vivencias puras son *conscientes* en el sentido determinado anteriormente[53], y en virtud de esa conciencia pueden captarse directamente en la reflexión. Los estados psíquicos no son "conscientes" en este sentido original de conciencia; lo son únicamente en sentido figurado, por cuanto a los *correlativos* de la conciencia se los designa también como conscientes. Son *trascendentes*, y, como todos los trascendentes, se ofrecen *a través de manifestación*. Manifestación del "*mundo exterior*" –del mundo físico– son los *contenidos de vivencias no referidas al yo*, mientras que son manifestación del "*mundo interior*" las *vivencias en cuanto tales* y además, en sentido especial, los *contenidos referidos al yo*. En ambos terrenos hay diversos niveles de manifestación. La manifestación más inmediata es la que se produce por los simples contenidos de la vivencia: se manifiesta en una determinada sensación táctil como la dureza de la cosa, en un determinado sentimiento de gozo, experimentado como mi estado psíquico. A esto se añade como manifestación de grado superior el comportamiento de la cosa o del sujeto en determinadas circunstancias. Se golpea a la cosa, y ésta no muestra ningún cambio

53* Véase la p. 232.

exterior a consecuencia del golpe: resistiendo muestra su dureza; recibo una buena noticia, y durante todo el día me encuentro de excelente humor: el humor excelente atestigua la alegría que he recibido. Diversas manifestaciones de lo mismo pueden concordar y corroborarse mutuamente, pero pueden también hallarse en contradicción y eliminarse la una a la otra. Eso no puede suceder en la vivencia pura. Qué grado alcance mi embeleso –como vivencia pura– eso puedo deducirlo únicamente de él mismo, con reflexión inmanente, y tiene precisamente el grado que yo encuentro. Pero acerca del grado del embeleso –como estado psíquico– puede engañarme el embeleso experimentado conscientemente; y sólo por los efectos que cause en mí, podré darme cuenta eventualmente de lo grande que fue en realidad ese embeleso. Tales efectos proceden –desde el punto de vista fenoménico– no sólo de la vivencia sino también de su contenido, y, por tanto, los dos son manifestación de lo psíquico. Hablábamos de que "nos resulta difícil" experimentar el embeleso. En ello se manifiesta el consumo de energía que significa el tener una vivencia, cuando sobrepasa "propiamente" la actual capacidad de rendimiento de la psique. Por el hecho de que toda vivencia emocional reclame una intensa cantidad de energía vital, se entiende el estancamiento [71] que cada una de esas vivencias produce cuando alcanza cierta intensidad, sin considerar el efecto que pueda ejercer por su contenido. Este efecto procedente del contenido es, en nuestro ejemplo, un incremento de la energía vital, que se manifiesta en el despertarse de nuevo frescor. La intensidad y la persistencia de ese efecto nos hacen ver la condición del estado psíquico que procede de él; y puede suceder que, en sus efectos, se muestre como más intenso o más débil de lo que parecía ser en su manifestación en la vivencia. Entonces, confrontando la vivencia original y los efectos experimentados como manifestaciones diversas del mismo estado, decimos, por ejemplo: No me había dado cuenta en absoluto de que la lectura hubiera causado en mí una impresión tan intensa.

Hablábamos de que a una vivencia de un determinado contenido le corresponde un determinado efecto, de tal manera que sentiríamos la tentación de decir que ese efecto estaría motivado, como la vivencia misma, por el correlativo objetivo de esta última, es decir, por el valor de la intensidad correspondiente. Aquí encontramos el engranaje que existe entre la causalidad y la motivación, del que nos ocuparemos en seguida más detenidamente. En primer lugar, tratemos de fijar en una universalidad más amplia lo que pudimos esclarecer con nuestro ejemplo. Evidentemente, sólo vivencias con contenido referi-

do al yo son las que llevan inherente tal energía vivificadora. Lo que está ante mí, sin referencia al yo, como un dato de los sentidos, eso –en cuanto contenido– no tiene influencia en mi vida. De la misma manera, los objetos que adquieren para mí una objetividad en virtud de tales datos no referidos al yo –las "meras cosas"–, se hallan sin conexión alguna con la esfera de la actividad psíquica. Por consiguiente, lo único que aquí interesa es la "esfera del ánimo", y como su correlativo objetivo, el mundo de los valores, de las metas prácticas y de las obras.

Entre las vivencias dirigidas a objetos, y cuyos contenidos consumen energía vital sin renovarla, se encuentran el pánico, la angustia y el duelo: eventualmente se apoderan de mí, cuando me encuentro en pleno frescor y vitalidad, o bien se van apoderando de mí poco a poco y van paralizando mi impulso a la actividad.

§ 3. **Cooperación entre causalidad y motivación. Energía vital sensible y espiritual**

Por la energía vivificadora de ciertas vivencias del ánimo entenderemos nuestra comprobación anterior de que las tomas de posición pueden convertirse en fuentes de impulsos y de tendencias. Se comprende por sí mismo que la vida suscitada por ellas impulse a una actividad, [72] concretamente a una actividad que se halle en la dirección prescrita por la motivación que dimane de ellas. Cuando me notifican un suceso que tiene para mí un valor objetivo o una significación positiva, entonces el hecho de captar ese valor me llena de gozo, el gozo me anima, y brota de él el vivo deseo de proporcionar gozo a otros, por el gozo que me proporcionó a mí. Por consiguiente, entre ambas vivencias existe no sólo una relación causal sino también una relación de motivación. Evidentemente, es necesario que se añada este factor causal para que un motivo "posible" –o algo a lo que objetivamente le corresponda fuerza motivadora que, por su sentido, permita o exija una determinada conducta del sujeto– pueda convertirse en un motivo "real". Si el motivo no es "vivo", si no despliega en mí una energía vivificadora, entonces no brotará de él una tendencia viva, sino únicamente un conocimiento carente de energía, eventualmente un mero conocimiento de que algo debiera ser así. Por ejemplo, la bondad de una persona se halla claramente ante mí como un motivo para sentir la gratitud que le debo: pero esa gratitud no está

sentida vivamente (quizás porque mi energía no es suficiente para vivenciar ese contenido), y por eso no brota de ella ninguna tendencia viva que me induzca a mostrarme agradecido, que es lo que estaría fundamentado objetivamente. Se presenta tan sólo como una silueta inerte. Y semejante tendencia, carente de vitalidad y de vigor, no será capaz de trasformarse en una acción. Únicamente un impulso o una tendencia de intensa vitalidad se trasformará inconteniblemente en una acción.

En nuestros ejemplos, los factores causales y los motivadores (cuando existían ambos) conducían en la misma dirección. Es posible también lo contrario. Un suceso que se presenta como horrible ante mi vista, motiva en mí la tendencia a impedir que se produzca. El temor es temor vivo, y la tendencia es tendencia viva. Pero el temor, como tal, actúa paralizando mi actividad vital, y quita a la tendencia la energía para traducirse en acción.

Se suscita la cuestión de saber si quizás los motivos como tales –aun en el ámbito de los actos objetivadores o que se refieren a estados de cosas– poseen únicamente energía *que marca una dirección*, pero no son capaces por sí mismos de mover en la dirección señalada por ellos. Un hecho, del que se sigue otro, puede hallarse ante mí sin que yo acceda a la motivación que se me ha marcado por la conexión de los motivos, y sin que yo deduzca la correspondiente consecuencia. Se necesita además un "impulso" especial –el afán de saber o también un interés práctico por los resultados– [73] para hacer que yo dé el paso hacia adelante. Habrá que investigar qué relación guarda la necesidad de complementación por medio de energías impulsoras vivificantes, con la dependencia, antes mencionada, en que toda vivencia se halla con respecto a la energía vital existente. Es necesaria cierta vitalidad para poder acoger y vivenciar cualesquiera contenidos (y, concretamente, es necesario diversa elevación en el grado de vitalidad según sea la índole de los contenidos: para datos sensibles, por ejemplo, se necesita un grado inferior que para una convicción o un gozo), y si esa cierta vitalidad no existe, entonces no pueden añadírsele desde fuera nuevas fuerzas impulsivas. Evidentemente, tenemos que distinguir entre la vida "natural" y la vida que afluye desde fuera, que nosotros podemos denominar como vida "espiritual" –por ser adquirida en actos espirituales–. Pero, aun prescindiendo de esta "afluencia", parece que podemos distinguir en la esfera vital entre un estrato "sensible" y un estrato "espiritual" y, en consonancia con ello, entre una energía vital sensible y una espiritual como raíces diversas

de la psique. Con la energía vital sensible la psique parece inmersa en la *physis*, en la corporeidad y además, por mediación de ésta, en la naturaleza material. Para demostrar esto, sería necesaria una investigación profunda del cuerpo y de su dependencia de la naturaleza material, por un lado, y de sus relaciones con la psique, por el otro lado. Aquí consideraremos únicamente el hecho de que los estados vitales sensibles se experimentan a la vez como estados corporales. El frescor y el cansancio aparecen como inundando el cuerpo y todos sus miembros y como dando colorido a su modo a las actividades que vienen dadas corporalmente. Distinguimos claramente de ello el frescor o el cansancio espiritual, que eventualmente son compatibles con las condiciones corpóreas –sensibles– opuestas. Si, a pesar de todo, hemos intentado hablar de *una* esfera vital y de *una* energía vital, ello se debe a que ambas no están yuxtapuestas sin conexión alguna. La energía vital espiritual aparece como condicionada por la sensible: de ordinario, con el frescor vital desaparece también el frescor espiritual. Pero se halla abierta, además, a las afluencias procedentes del mundo de los objetos, y puede llegar a ser capaz por ello de rendimientos que no corresponden a la energía vital sensible. La energía vital sensible, por otro lado, no experimenta ninguna complementación por medio de la energía vital espiritual. Eventualmente, el frescor espiritual generado por afluencia desde el exterior, puede encubrir únicamente un cansancio corpóreo-sensible y engañarnos así acerca del verdadero estado de la energía vital sensible. Hay que señalar, además, que toda vida espiritual significa un consumo de energía vital sensible, [74] incluso aquella vida espiritual cuyos contenidos traen consigo un incremento de impulsos espirituales. Más aún, puesto que la energía impulsiva inherente a un contenido aumenta cuando hay cierto aumento de su importancia, pero esa importancia exige a la vez una mayor tensión de energía a fin de ser vivenciada, entonces habrá que afirmar precisamente que cuanto más energía vital sensible se pierda, afluirá tanto más la energía espiritual.

Esto no quiere decir, por ejemplo, que un ser vivo sensible al que no le sean sustraídos impulsos por medio de la vida espiritual, o que un ser inferior espiritualmente sea superior biológicamente a un ser espiritual altamente desarrollado. Una vida impulsiva sensorial que no esté regulada, puede conducir eventualmente a un rápido agotamiento de la energía vital. Y una regulación racional de la vida impulsiva sensorial, fundamentada en la comprensión del mecanismo, tal como dicha regulación es posible por medio de la energía vital espiritual, puede favorecer tanto la conservación de la energía vital sensi-

ble, que el consumo representado por la vida espiritual quede superado con ello.

Además es posible que la energía impulsiva que fluye de los contenidos sobrepase la cantidad requerida para vivenciar esos contenidos; entonces la energía vital espiritual se enriquece y queda en condiciones de alimentar durante algún tiempo a la vida espiritual *sin* requerir para ello energía vital sensible.

De la energía vital espiritual hay que distinguir la receptividad con respecto al mundo de los objetos, a través del cual llega a ser posible una afluencia de energías impulsivas. Esta receptividad depende en cierto sentido de la energía vital. Porque para apropiarse objetos, es precisa cierta actividad espiritual, la cual no puede realizarse sin una tensión de cierta intensidad (que es diversa según la naturaleza de los objetos). Y en este aspecto existe entre la energía vital y las capacidades espirituales una relación análoga a la que habíamos observado en la esfera sensible: un mecanismo que permite formar una capacidad a costa de las otras, y que hace que esa capacidad disminuya de nuevo, cuando se hace afluir más energía a otras capacidades[54]. [75] Pero el hecho de poder acoger objetos no debe concebirse únicamente como una función de la energía vital espiritual. En un estado de frescor, en el que me siento capacitado para una actividad espiritual más intensa y que incluso soy capaz de rendir al máximo, por ejemplo, en el terreno científico, en el descubrimiento de conexiones teóricas, siguen estando para mí completamente inaccesibles otros ámbitos de objetos, por ejemplo, los valores estéticos. Puedo emplear toda mi energía en abrirme un acceso, pero todo esfuerzo será inútil. Encontramos aquí en las capacidades de la persona una consistencia estable, que está sustraída al mecanismo cau-

---

54* En las anotaciones póstumas de Reinach encontramos una observación que expresa clarísimamente el "mecanismo" de la vida espiritual: "¿Si con el hecho de que los hombres tengan carácter no se vinculará también su finitud ética? ¡Los defectos de sus excelencias! Aquel que ha generado en sí la tendencia permanente a realizar ciertos actos muy valiosos (o posee esa tendencia), es incapaz, precisamente por eso, de realizar en algunas circunstancias otros actos psíquicamente opuestos. El fortalecimiento obtenido (artificialmente) se trasforma mediante este mecanismo –desconocido para lo divino– en la inhibición. Por consiguiente, el carácter sería facilitación, tendencia, habituación y otras cosas por el estilo, con respecto a una vivencia que no está fundamentada, ella misma, en el carácter. (Distínganse los sentimientos "firmes" –el amor a una persona, etc.– del carácter en el sentido en que nosotros lo entendemos. Ese amor no es, naturalmente, una tendencia a las vivencias –también eso sería posible con respecto a una persona–, sino que es una "vivencia" específica, hacia la cual existe capacidad e incapacidad, tendencia y facilidad, etc.).

sal. No es tarea nuestra el investigar aquí detalladamente ese mecanismo[55]. Sólo tuvimos que indicarlo a fin de aclarar la posición de la energía vital espiritual en la estructura de la psique. Esa energía debe distinguirse no sólo de la capacidad receptiva como núcleo inmutable de las capacitadas espirituales mutables, sino también de la energía vital sensible. Ambas no son suficientes para hacerme capaz de acoger determinados contenidos que requieren precisamente una propia energía vital espiritual. Es posible que yo posea la energía vital sensible que sea necesaria para el mantenimiento de cierta actividad espiritual, y que yo posea también capacidad receptiva para el correspondiente campo de objetos, un determinado ámbito de valores, y, sin embargo, no sea capaz de sentir vitalmente lo que ese ámbito me ofrece. Reconozco el valor de una obra de arte, pero no soy capaz de entusiasmarme por ella; reconozco la bajeza de unos sentimientos, pero no soy capaz de irritarme por ellos; reconozco el valor singularísimo de una persona, pero no soy capaz de amarla. Esta incapacidad para vivenciar contenidos de determinada importancia, el fracaso ante los requerimientos del mundo de valores conocido, que es compatible con el óptimo estado de la energía vital sensible, nos revela [76] que la energía vital espiritual es una energía impulsiva *específica* del acontecer espiritual. El que ella, a pesar de tal autonomía, dependa de la energía vital sensible, nos lo muestran ciertas relaciones causales fenoménicas que existen entre los procesos sensibles y los espirituales. En un estado de agotamiento corpóreo-sensible, no logro experimentar un sentimiento de entusiasmo, pero éste sentimiento se presenta inmediatamente –frente a la misma realidad–, en cuanto yo me he "repuesto". Si falta la energía vital espiritual –en su totalidad o sólo para la apropiación de determinados contenidos–, entonces desaparece también, claro está, la posibilidad de que frescas energías impulsivas afluyan desde esos contenidos, y, por otra parte, desaparece también la posibilidad de un consumo tan intenso de energía vital, como el que requiere la vivencia de esos contenidos o de algunos de los mismos (como son el temor o el duelo); de tal manera que la carencia de energía vital espiritual significa eventualmente un ahorro de energía vital sensible[56].

55* Exposiciones sobre la estructura espiritual de la persona, sustraída al mecanismo causal, se contienen en la parte cuarta de mi estudio *Zum Problem der Einfühlung* ["Sobre el problema de la empatía"]. (tesis doctoral defendida en Friburgo, Halle, 1917). Véase también en el segundo estudio, la parte II, § 3c, § 4dd.

56* Véase la p. 295.

Además de esta afluencia de energías impulsivas, que presupone ya cierta medida de energía vital –a saber, la requerida para vivenciar los contenidos dispensadores de energía–, existe evidentemente otra afluencia que no está ligada a tal presupuesto. Existe un estado de reposo en Dios, de completa relajación de toda actividad espiritual, en el que no se hace ninguna clase de planes, no se adoptan resoluciones, y menos aún se actúa, sino que todo lo futuro se deposita en manos de la voluntad divina, uno "se abandona" por completo "al destino". Este estado se me concede, por ejemplo, cuando una vivencia que sobrepasaba mis energías, ha consumido por completo mi energía vital espiritual y me ha arrebatado toda actividad. El descansar en Dios, frente al fracaso de la actividad por carencia de energía vital, es algo completamente nuevo y singularísimo. Aquel era silencio propio de muertos. En lugar de él aparece ahora el sentimiento de hallarse acogido, de estar liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar. Y cuando yo me entrego a este sentimiento, comienza a llenarme poco a poco nueva vida y vuelve a impulsarme –sin tensión alguna de la voluntad– a nueva actividad. Esta vivificadora afluencia aparece como un efluvio de una actividad y de una energía que no son mías, y que actúan en mí sin imponer exigencias a las mías. El único presupuesto para semejante renacimiento espiritual parece ser cierta capacidad receptiva, como la que se fundamenta en la estructura de la persona que se ha sustraído a la acción del mecanismo psíquico.

[77] Algo parecido puede suceder en las relaciones de una persona con otras. El amor con el que yo abrazo a una persona, puede ser capaz de llenar a esa persona de nueva energía vital, cuando la suya fracasa. Más aún, el mero contacto con personas de intensa vitalidad es capaz de ejercer una influencia animadora sobre la persona cansada o la agotada, una influencia que no presupone ninguna actividad por parte de ella. No desearía extenderme más sobre este asunto, al que es necesario dedicar un estudio específico[57]. Lo menciono aquí únicamente para esclarecer en ciertos aspectos la estructura del mecanismo psíquico.

En lo que respecta ahora a la cuestión sobre la necesidad de complementación de los motivos, parece que las energías impulsivas que la motivación requiere pueden ser no sólo "internas" sino también "externas". En el estado de frescor, en el que la corriente de vivencias

57 Véase, a propósito, el segundo estudio.

pulsa velozmente, la energía impulsiva interna me arrastra llevándome de un pensamiento a otro en una conexión motivada. Y tan sólo cuando falla la energía impulsiva interna, se necesitará un motivo "vivificante" (es decir, según lo que hemos podido comprobar, un motivo emocional), a fin de hacer que las motivaciones intelectuales sean eficaces. En todo ello, para la recepción de tal motivo impulsor, es un prepuesto el que exista ya, como hemos visto, cierta medida de energía vital espiritual. Finalmente, en lugar los motivos vivificantes puede surgir la influencia animadora de una energía ajena.

En un pasaje anterior hemos reflexionado ya sobre la cuestión de si pudiera concebirse una conciencia sin esfera vital. Si las motivaciones necesitan, como tales, una complementación por energía impulsivas, entonces eso parece imposible. Pero podría concebirse una conciencia que viviera puramente "del espíritu", sin energía vital sensible y sin energía espiritual dependiente de ella, entendida como cualidad permanente, movida únicamente por energías impulsivas procedentes de los contenidos, que correspondieran a sus correlativos del momento. Claro que, para completarla, tendría que permanecer en la conciencia una capacidad receptiva para los contenidos de cualquier índole, pero que se le correspondiera propiamente como un factor constante, inherente a ella, y no como una función de una cambiante energía vital. En la actividad de semejante conciencia podemos ver claramente qué es lo que significa la "racionalidad" del efecto causal asociado con la motivación. A cada valor le corresponde como reacción "adecuada" un sentimiento de vitalidad enteramente determinada, la cual se requiere a la vez para [78] dar vida a ulteriores actos que estén motivados por ella. En una vida espiritual condicionada causalmente, se plantea primeramente la cuestión de si existe aquella medida de vitalidad interna que ha de existir para que pueda captarse el valor. Si es así, entonces el grado de vitalidad que el sentimiento muestra en virtud de su dependencia de la energía vital existente, podrá ser mayor o menor de lo que sea adecuado al valor. Y finalmente aquella vitalidad que el valor mismo aporta, o que fluye del correspondiente sentimiento, no corresponde meramente a los actos que están motivados de esta manera, sino a toda la vida espiritual. Y de esta manera esa vitalidad conduce posteriormente a acoger otros valores en una forma que no es adecuada a ellos.

Pero si nos imaginamos una conciencia a la que le falte la esfera vital específica, entonces podríamos pensar que esa conciencia sentiría cualquier valor en la forma adecuada a él, y que cada sentimiento

desencadenaría los actos ulteriores que él motivara racionalmente. En este caso, esa conciencia estaría sometida únicamente al dominio de la razón y no a una necesidad causal. Las energías impulsivas que afluyen a ella procedentes de los valores, se trasformarían sin más en los actos requeridos racionalmente, y únicamente en ellos. Pero allá donde existe esa esfera, los sentimientos desempeñan el papel de energías eficientes que se atraviesan al dominio de la razón. Cuando en un momento de la vida se une una serie de sentimientos de diversa índole (por ejemplo, un dolor físico, la alegría por una buena noticia, el temor a un peligro) y cada uno de ellos actúa según su manera particular sobre el sentimiento vital, entonces la peculiaridad de ese sentimiento aparece siempre como la "resultante" de varias "energías parciales" que actúan juntas. Y lo que se aplica al sentimiento vital y al trascurso total de la corriente, eso afecta también, a consecuencia de ello, a toda vivencia particular que exista en la corriente: cada una de ellas está condicionada por la totalidad de los factores que actúan a la vez. Si reflexionamos ahora sobre la multiplicidad de factores desencadenantes que intervienen eventualmente para que se produzca una acción, entonces comprenderemos por qué es tan sumamente difícil "el darnos cuenta de los motivos de nuestra acción". Toda una serie de sentimientos de muy diversa índole pueden vivir en el presente, procediendo eventualmente de puntos de partida situados muy remotamente en la corriente. Cada sentimiento está "cargado" con una energía impulsiva procedente del motivo, y querría poner en movimiento una acción o "descargarse" de alguna otra forma. Pero mientras vivimos un sentimiento en un sentido específico, [79] realizamos "conscientemente" la serie entera y consideramos claramente sus correlativos *como* objetos y eventualmente los confrontamos, los otros sentimientos desempeñan un papel únicamente como "oscuras mociones" que permanecen en el "trasfondo", pero sin carecer por ello de energía motivadora. O, finalmente, existen como estados psíquicos, sin llegar a hacerse conscientes. Y entonces a la energía motivadora se le añade la actividad causal de cada uno de los factores. El temor a un peligro me impulsa (como motivo) a una acción defensiva. Veo claramente lo que tendría que hacer para escapar de ese peligro. Pero ese mismo temor es tan paralizador, que yo no puedo resolverme a adoptar ninguna decisión ni emprender acción alguna, y dejo que me sobrevenga lo temido, sin defenderme.

Un ser puramente espiritual, como el que nos imaginábamos, no sería posible como un ser puramente intelectual, porque los motivos intelectuales no tienen la capacidad de actuar como impulsos. Pero

habría que reflexionar si, en lugar de la vitalidad, pudiera añadirse a la motivación alguna otra cosa distinta; si junto a la actividad de tipo causal, no existiría quizás otra actividad de tipo diverso.

§ 4. **Causalidad y acción de la voluntad**

La respuesta a esta cuestión nos la dará el estudio de la acción de la voluntad. Un acto de la voluntad requiere –lo mismo que toda vivencia– cierta medida de energía vital para poder producirse, y, por cierto, una medida especialmente elevada, porque ese acto es la actividad más fuerte, la operación más intensa, que una corriente vital puede hacer que brote de sí misma. Por consiguiente, consume también una cantidad correspondientemente intensa en la esfera vital. Más aún, no sólo la reclama por la intensidad de la vivencia, sino también por su contenido, porque el querer, lo mismo que el impulso, representa un "volumen" de energía vital; casi podríamos decir que encierra en sí como núcleo un impulso. Parece, pues, que es el consumo más intenso de energía que pueda exigirse a un ser vivo.

Esto se atenúa por el hecho de que el querer es introducido por motivos vivificadores, los cuales contribuyen, por consiguiente, con una cantidad mayor o menor de la energía necesaria para el mantenimiento del querer. Si el querer es suficientemente fuerte y vital, entonces –lo mismo que un impulso o una tendencia– se trasforma sin más en acción. Hasta ese momento no se observa aún absolutamente nada acerca de una acción especial de la voluntad.

Pero ahora hemos de tener bien presentes las distinciones a las que llegamos anteriormente. Todo lo que hemos expuesto hasta ahora, se aplica únicamente a la *toma de posición* por parte de la voluntad, pero no se aplica al *propósito*, que [80] es el factor genuinamente "libre" del querer y de todos los actos voluntarios. La toma de posición por parte de la voluntad no tiene por sí energía generadora, ya que está evocada por motivos y factores causales, sino que surge y se trasforma en acción gracias a la energía impulsiva que sigue actuando en ella. La cosa es diferente, cuando se añade un propósito. Éste se inserta entre la toma de posición voluntaria y una acción, pero detiene las energía que fluyen de ellas y luego les deja libre curso en la dirección a la que tendían, o también las impulsa en otra dirección. Y es posible igualmente que el propósito complete por sí lo que a ellas les falta para poder llegar hasta lo que deben

obrar. Por consiguiente, el propósito posee una energía impulsiva propia, que no procede de la esfera vital sensible, ni de la vitalidad espiritual, ya sea interna o derivada de los motivos. Cuando una actividad se paraliza, porque se ha consumido la energía interior que ella necesita para su conservación, entonces puede ser reanimada de nuevo por el propósito de la voluntad. Cuando se halla ante mí un conocido valor como motivo de una acción, entonces esa acción "exige", aunque yo no logre sentir de modo tan vivo el motivo, que nazca de ahí una toma de posición de la voluntad, de tal manera que el propósito es capaz de introducir la acción exigida. De igual manera se pueden generar voluntariamente otros actos libres –como el perdonar o también el propósito mismo de la voluntad–, si falta la correspondiente toma de posición. Lo generante y lo generado no son ya aquí eslabones en una cadena del acontecer causal, sino que el yo aparece como un primer comienzo, como lugar de origen del acontecer. No se necesitan ya motivos como energías impulsoras, sino únicamente como indicadoras de la dirección hacia la que hay que dirigirse. Por eso, el yo debe considerarlas examinándolas, en vez de abandonarse a ellas como en las tomas de posición y en las tendencias. Pero como el yo posee esa energía propia, como depende de él el que las exigencias se cumplan o no, por eso mismo él es también responsable de sus acciones y de sus omisiones, independientemente de que le proporcionan vida o no.

Por consiguiente, la "libre" voluntad desempeña, en relación con los motivos, la función de sustituir a la energía impulsiva que les falte a ellos o a su vivencia. Por tanto, sería concebible una conciencia "activa" sin sentimientos vivos y sin las energías impulsivas que brotan de ellos, por cuanto en esa conciencia se daría únicamente un querer y un frío conocer los valores y sus exigencias. (Claro que la estructura de semejante conocer frío y la relación del mismo con el sentir vivo es un problema especial)[58].

[81] La relación del propósito con la esfera vital necesita todavía ulterior aclaración. Con seguridad, a la esfera vital no le llegan nuevas energías por medio del propósito, lo mismo que no le llegan a la energía vital espiritual por medio de motivos sentidos vitalmente. Las energías desarrolladas por el propósito sirven únicamente para la ejecución de la acción. Por otro lado, se halla la cuestión de saber si el propósito representa un consumo de energía vital natural. El propósi-

58* Véase, a propósito, el segundo estudio, parte I, § 2c.

to mismo debe ser vivenciado, ¿y debería él poder mantenerse a sí mismo? Lo cierto es que el propósito no nace de algo, sino que adquiere vida por sí mismo. Pero, para hacerlo, necesita que la esfera vital le proporcione la energía necesaria para su mantenimiento. Una condición indispensable para que se produzca un acto de la voluntad es que la energía vital existente alcance todavía para hacer que se pueda captar una meta de la voluntad. Donde no existe ya vida, o donde ésta se ha reducido tanto que no pueda brotar ya de ella de manera "natural" ninguna vivencia intencional, allí cesa también la posibilidad del querer y del desarrollo de nuevas energías impulsivas por medio del querer. Puede suceder que el propósito, que surge por un impulso libre, pero que se nutre de la energía vital, la consuma totalmente. Claro que parece que el propósito de la voluntad, allá donde existan los fundamentos objetivos requeridos, pero donde falte la energía vital para seguir adelante, puede seguir generándose a sí mismo, de la misma manera que genera otros actos libres. Esta capacidad maravillosa de producir por sí mismo "energías impulsivas", señala evidentemente una fuente de energía que se encuentra más allá del mecanismo de la personalidad individual, que afluye al yo volente, en la cual éste se halla anclado. La investigación más profunda de estas relaciones, que nosotros no podemos fijarnos aquí como meta, conduce al terreno de la filosofía de la religión.

La voluntad es "dependiente" en doble sentido: presupone cierta vitalidad y presupone un fundamento objetivo que acompañe a los motivos que determinan su dirección. En una conciencia que fuera "receptiva" independientemente de una energía reguladora de su corriente, se eliminaría la primera dependencia –la causal–, y permanecería únicamente la segunda. A pesar de su dependencia, la voluntad (entendida como propósito) es libre en un triple sentido *positivo*: 1) porque surge por un impulso propio; 2) porque toma espontáneamente energías de la esfera vital; 3) porque despliega por sí misma energías.

Además de estos rendimientos positivos, existen los negativos, de los que hablamos ya anteriormente[59]. Las mociones que brotan "por sí mismas", [82] pueden ser reprimidas voluntariamente. Con anterioridad (en el ejemplo de las tendencias) hemos considerado tres posibilidades: 1. las tendencias pueden ser reprimidas por el hecho de que, mediante el desvío de la atención, se les sustraiga el fundamen-

59* Véase la pp. 276-277.

to objetivo. La atención –en cuanto orientación más o menos "tensa" hacia un objeto– está condicionada, ella misma, causalmente. Y lo está, a su vez, de dos maneras: o por la vitalidad interna que produce por sí la tensa actividad espiritual, o por el motivo vivificador: por la importancia del objeto o, más exactamente, por el "interés" animador que el objeto despierta[60]. Y nuevamente esta energía animadora, allá donde falte, puede ser sustituida por la inserción de un propósito de la voluntad. Yo conozco la importancia de un objeto y me mantengo dirigido hacia él en virtud de un propósito de la voluntad, aunque me encuentre en un estado que me haga incapaz de prestar atención "por mí mismo", o aunque otro objeto "atraiga" mi atención. Este hecho de "atraer" nos conduce a la función negativa de la voluntad. Mientras yo, por ejemplo, estoy conversando con una persona, el exterior de la misma suscita mi interés, es decir, se convierte en un motivo vivificador para volverme hacia esa persona. Pero reconozco que el tema de la conversación es más importante y, por lo mismo, concibo el propósito de permanecer en él, y la energía impulsiva que brota de ese propósito supera la energía impulsiva del interés opuesto. (Hay que distinguir de ello el caso en que la preferencia sentida por el tema de la conversación desencadene la *toma de posición* de la voluntad de permanecer en ese tema. La energía impulsiva de esa toma puede ser menor que la del interés opuesto y puede ser superada por ella. Por principio, el propósito puede desarrollar siempre suficiente fuerza impulsiva para vencer cualquier resistencia). Evidentemente, el interés cuya energía impulsiva se reprime mediante el "desvío de la atención", debe considerarse, él mismo, como una tendencia, de tal manera que el 2. caso que considerábamos, la represión de una tendencia por medio de la superación de los factores causales que actúan en él, no aporta por principio nada nuevo, sino [83] únicamente una repetición del mismo proceso en otro nivel. (El brillo de la seda del vestido de una persona con la cual estoy conversando, despierta en mí, por ejemplo, el vivo deseo de pasar mi mano por esa tela; pero yo sé que eso "no estaría bien", y en virtud de un propósito reprimo la tendencia a hacerlo).

60* La idea de la voluntariedad de la atención y de su importancia para la formación de la vida psíquica induce a W. James a afirmar incluso: "El esfuerzo de la atención es la configuración esencial del querer", y "la manifestación esencial del querer", cuando es 'voluntario' al máximo, consiste en lograr prestar atención a un objeto que difícilmente se puede tener presente, y en fijarlo en la conciencia (*Psychologie*, trad. alemana por Dürr, p. 451).

Pero en ambos casos, bajo el título de "superación de los factores causales", hay que tener en cuenta todavía algo más. La atención puede tener su fuente en un estado vital "natural", en un frescor que hace que yo capte vivamente cualquier objeto que se me ofrezca. De manera análoga, el vivo deseo que yo quiero reprimir –por ejemplo, el vivo deseo de estirarme durante la conversación, cuando estoy sentado cómodamente en la butaca que atrae hacia sí mi atención– puede nacer de un estado de cansancio. ¿Habrá que "superar" también esos factores causales? De todos modos, no en el mismo sentido que antes. El frescor, como energía impulsiva existente, no necesita ser reprimido mediante el propósito de la voluntad o, más exactamente, mediante una energía que éste tuviera que desplegar; el propósito debe únicamente utilizarla, desviándola hacia la dirección de sus propios motivos. Y el cansancio o la falta de energía impulsiva que en él se manifiesta, puede hacerse desaparecer, sustituyéndolo por la energía que brota de la voluntad. Si el cansancio es superado en este sentido (no "dominado", como en el caso de una energía impulsiva positiva), entonces la tendencia que brota de él desaparece "por sí misma". Este último ejemplo nos aclara al mismo tiempo lo que significa el que la voluntad sea capaz de actuar directamente sobre la esfera vital. En virtud de un propósito de la voluntad, yo no soy capaz de engendrar en mí frescor o de reprimir cansancio, porque no se trata de actos libres, sino de estados que se presentan "por sí mismos" –es decir, sin mi intervención–. Pero yo puedo generar libremente la energía impulsiva para realizar una acción, de la cual no soy capaz por el estado vital en que me hallo actualmente. Y cuando me percato de esa energía impulsiva, cuando me siento vigorosamente activo, entonces se me oculta el "genuino" estado vital. Eventualmente surge más intensamente, en cuanto la acción está ejecutada y cesa su energía impulsiva generada por la voluntad. En lo que respecta a *las tomas de posición*, éstas dependen, por un lado, de la esfera vital y, por otro lado, de la voluntad, y, por tanto, –lo mismo que las tendencias– no pueden generarse voluntariamente, cuando falta la necesaria energía vital. Pero, cuando se captan sus motivos y la dirección prescrita por ellos, entonces la toma de posición requerida por los mismos puede ser "aceptada" voluntariamente, [84] y la acción que ellos motivan puede ser generada libremente. En las tendencias que no están motivadas racionalmente, sino que únicamente están evocadas por un estímulo, no existe la posibilidad de semejante sucedáneo. Éstas –o la acción en que se trasforman– deben brotar de la energía vital.

§ 5. El problema de la determinación

Después de conocer los múltiples factores que condicionan el trascurso del acontecer psíquico, podemos volver nuevamente a la cuestión del determinismo[61].

Mientras bajo el título de "causalidad psíquica" se agrupen, sin diferenciación alguna, todos esos factores, será completamente imposible dar una solución del problema. Sabemos ahora que el condicionamiento *causal* de los estados psíquicos consiste en su dependencia de la energía vital, y que, para prever el *modus* de la energía vital en un instante futuro, se necesitaría el conocimiento de todo el acontecer psíquico sucedido hasta ese instante. Pero con ello tendríamos ya la posibilidad de determinar el condicionamiento *causal* del correspondiente estado psíquico. Ahora bien, para estar al corriente de la existencia de su contenido, para conocer debidamente su "*contenido de sentido*", tenemos que abarcar con la mirada, además del consumo (o incremento) de energía producido hasta entonces, todos los fundamentos de la *motivación* en los que se basa el vivenciar del individuo, es decir, todo lo que abarca su mirada espiritual en el instante correspondiente, así como todo lo que se halla todavía vivo en él y que procede de "motivantes" anteriores. Sabemos, además, que no sólo el correspondiente estado psíquico de una persona depende de la "historia" de su vida y de las "circunstancias" actuales, sino que además toda su vida está determinada por el "*núcleo de la personalidad*", aquella inmutable consistencia de su ser que no es resultado de la evolución, sino que –todo lo contrario– prescribe el curso de la evolución. Habrá que conocer también ese núcleo, si se desea prever un estado psíquico. Finalmente, cuando se trata de determinar una *actividad* futura, habrá que tener también en cuenta la *voluntad* como factor específico, porque hemos visto que la voluntad no puede deducirse únicamente de la energía vital y de los motivos. Debemos considerar ahora, una por una, estas diversas condiciones de la predeterminación, en lo que respecta a la posibilidad de que tales condiciones se cumplan.

[85] Por consiguiente, consideraremos en primer lugar la *posibilidad de abarcar con la mirada* el acontecer psíquico hasta llegar al momento correspondiente. Aquí se aplica lo que Bergson[62] sostuvo

61* Véase la primera parte, cap. 2, § 3.
62 Cf. p. 154.

en su tratado acerca del problema del determinismo[63]: *conocer* la vida psíquica hasta un momento determinado significa haberla *experimentado vitalmente*. Qué clase de "conocer" se da con el experimentar vitalmente, eso es una cuestión particular que no podemos detenernos a estudiar aquí. Está claro que no podemos conocer ningún vivenciar que nosotros no hayamos experimentado. A mí me parece que en este "experimentar vitalmente" se incluye un vivenciar *empático*. El que haya ido siguiendo con plena dedicación la vida de otra persona –como una madre va siguiendo la vida de su hijo– , ese tal llega a "conocerla" quizás mejor que la suya propia. Pero, de cualquier modo, aquel conocimiento de la vida que se requiere para tener informaciones sobre el estado de la energía vital en un instante determinado, requiere el *completo y entero* experimentar vitalmente hasta aquel momento dado. Un vivenciar abreviado y simplificado, como el que representa cualquier *expectativa*, no puede constituir ningún sustitutivo pleno de ese experimentar vitalmente, porque cada fase particular de la vida es tenida en cuenta en lo que respecta a las fluctuaciones de la energía vital. Por consiguiente, aunque sea posible mostrar que hay cierta anticipación del acontecer futuro en la expectativa, sin embargo esa anticipación no será suficiente nunca para predecir con *certeza* la condición causal de un estado futuro.

Aunque nos hallamos de acuerdo con Bergson en este punto, sin embargo tenemos que oponernos en otro aspecto a su explicación del determinismo. Según la opinión de este pensador, es inadmisible que se pongan de relieve los diversos motivos que el sujeto ha tenido a la vista, y que se deduzca de ellos una acción o que se la prediga mediante un conocimiento previo, porque todo vivenciar se funde en una unidad concreta, que luego fluye desembocando en el estado actual: ese estado es el resultado de *toda* la vida anterior, y nada particular o aislado puede hacerse responsable de él[64]. Esta concepción deja de tener en cuenta una cosa que nuestras investigaciones pusieron de relieve: la motivación es un *entramado de sentido*, en la cual *cualesquiera* vivencias no pueden entrar unas junto a otras. En virtud de un determinado motivo, pueden concebirse diversas acciones, pero de esta manera se delimita un ámbito de posibilidades, [86] que son las únicas que pueden considerarse para cada individuo, independientemente de las demás circunstancias. Y una situación sumamen-

63* *Les données immédiates de la conscience* [Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, París, 1889], pp. 140ss.

64* *Ibid.* pp. 131ss.

te determinada de una motivación puede exigir eventualmente de manera clara, por su significado, una conducta enteramente determinada. Pero entonces es también posible hacer predicciones en virtud de motivos conocidos –no, desde luego, previendo qué acción *tenga que* producirse necesariamente, pero sí previendo qué acciones *puedan* predecirse, no como posibilidades lógicas vacías ni tampoco como posibilidades meramente empíricas, sino como posibilidades *esenciales*, y, por tanto, podrá preverse qué acción determinada se requiera conforme al sentido. (Inversamente, de una acción determinada no se puede hacer responsable sin más, *indiscriminadamente*, a toda la vida anterior, sino que deben considerarse únicamente como motivos algunas vivencias muy concretas; y en virtud del contenido de sentido de una acción, se puede observar eventualmente que tuvieron que existir motivos de los que el sujeto mismo no tenía conciencia en absoluto).

Por consiguiente, las conexiones de sentido de lo psíquico hacen que sea posible, en cierto aspecto, una anticipación del acontecer futuro. Si yo sé que una persona ha de hallarse en una situación determinada, entonces yo podré imaginarme las formas de comportamiento que son posibles ante dicha situación. Y como es posible también poseer cierto conocimiento de la tensión energética que se requiere para tales formas de comportamiento, entonces la "expectativa" facilitada por las conexiones de motivos, nos trasmite también un conocimiento –aunque muy impreciso– de las fluctuaciones de la energía vital que están condicionadas por el acontecer esperado. Para poder formular enunciados *más precisos* sobre el futuro vivenciar motivado, habrá que conocer, desde luego, no sólo la situación *exterior* de la correspondiente persona, sino también su situación *interior*, es decir, habrá que conocer nuevamente todo el trascurso de su vida hasta entonces, sólo que esta vez no a partir de la condición *causal* de su vida, sino según su *posesión de sentido*. Porque lo que para una persona pueda ser un motivo, y en qué aspecto pueda serlo, eso depende de lo que pueda insertarse en sus entramados de sentido, es decir, de qué conexiones de sentido existan ya anteriormente. Ahora bien, mientras que para conocer la condición causal del acontecer psíquico, es condición previa –para obtener un conocimiento preciso– el que se experimente la vida íntegramente, vemos que para conocer las conexiones de motivos del vivenciar no existe la necesidad de recorrer el trascurso individual y concreto de la vida. Por principio se pueden abarcar con *una sola* mirada espiritual todos los motivos que interesan y contemplarlos globalmente en un solo momento. Por consi-

guiente, es concebible también un espíritu "omnisciente" que prevea toda la futura vida espiritual, en cuanto ello se requiera significativamente o sea posible. Y para [87] espíritus *finitos*, es posible una previsión limitada, porque su saber es limitado.

Para completar tal previsión es necesario un conocimiento del *núcleo de la personalidad* del correspondiente individuo. Porque la vida espiritual de un individuo se halla codeterminada por la peculiaridad de ese núcleo, y lo está hasta tal punto que de esa peculiaridad depende lo que el individuo considere como motivo. Es necesaria una investigación especial para averiguar de qué índole es el conocimiento mismo del núcleo de la personalidad, y hasta qué punto ese conocimiento presupone ya un conocimiento de la vida espiritual. En todo caso, ese conocimiento del núcleo de la personalidad, en relación con el conocimiento de la vida espiritual, es algo nuevo y singularísimo y no está comprendido todavía en este último. Y puede mostrarse –aunque no es posible hacerlo en el marco del presente trabajo– que no ha de conocerse el *trascurso total* de la vida espiritual para llegar a conocer el núcleo de la personalidad. Así, pues, esta condición para la predeterminación de lo psíquico no es ninguna condición irrealizable.

Finalmente, cuando se trate de prever actos "libres", habrá que tener en cuenta además el *propósito de la voluntad* como un factor específico. Aquí también podremos enlazar de nuevo con Bergson. Para él, no hay elección entre los motivos que se nos presentan, elección por la cual la decisión pudiera ser diferente de la que se produce de hecho, sino que la acción libre es, para él, la que brota de las profundidades del yo –es decir, de la unidad fundida de la corriente de la vida entera–, sin que irrumpan motivos declarables. Esta acción verdaderamente libre es a la vez una acción estrictamente necesaria, porque el trascurso total del acontecer psíquico no deja abierta ninguna otra posibilidad. Ahora bien, no existe duda alguna de que existen vivencias de la índole que aquí se describe. Pero la acción que se desliga de las profundidades del yo como un fruto maduro, representa únicamente *un tipo* de la acción de la voluntad: la que brota inmediatamente de la viva toma de posición de la voluntad. El "madurar" significa que, de manera "natural", es decir, por la energía vital interna y por las energías impulsivas que brotan de los motivos (eventualmente muy variados), se ha ido reuniendo poco a poco la energía requerida para poner en marcha la acción correspondiente. Lo imprevisible, que da el golpe definitivo, es un factor *causal*. Pero junto a este tipo hemos conocido otro tipo distinto: el caso en el que se

encuentra ante mi vista la realización de un estado de cosas, en cuanto éste se halla exigido por motivos conscientes, [88] sin que yo pueda quererlo (en el sentido de adoptar ante él una toma de posición), sin que fluya para mí de las fuentes naturales la necesaria energía impulsiva. Aquí vemos clarísimamente que el yo, antes del comienzo de una acción, se halla como ante una encrucijada, y que obtiene para sí por la fuerza –como quien dice– las energías requeridas, que no están a su disposición "espontáneamente". Y hemos visto, además, que también en el caso en el que la acción se produzca aparentemente con la necesidad de un suceso natural, el yo "libre" deja únicamente que "las cosas sigan su curso"; pero que él podría igualmente ordenar al acontecimiento que se detuviera. Claro que esto sería absurdo, si el yo –como piensa Bergson– coincidiera con la totalidad de la corriente vital. Pero precisamente esta tesis hay que rechazarla. El yo volente, que tenemos ante la vista, el sujeto del propósito, es el yo *puro*, considerado por Bergson como una mera construcción del entendimiento. A él le *pertenecen* todas las vivencias pasadas, como también le pertenecen las presentes; pero el yo *no nace* de ellas. Y las energías que él desarrolla desde sí en sus actos libres, no fluyen de su vida pasada hacia la vida presente. Precisamente por eso tales energías son también completamente impredecibles. Cómo se adopta una decisión de la voluntad, eso no puede predecirse ni en virtud de una visión global completa de los fundamentos de la motivación, ni por el conocimiento de la energía vital existente[65].

Hay que examinar todavía de qué manera se relaciona la "fuerza de la voluntad" con el núcleo de la personalidad, y si, en virtud del conocimiento del núcleo de la personalidad, se pueden predecir las energías que un propósito es capaz de desarrollar. Evidentemente, por la expresión de "fuerza de la voluntad" se pueden entender diversas cosas. Cuando a una persona se la elogia por su "energía", considerando tal energía como una cualidad suya personal, entonces se piensa ordinariamente que esa persona afronta sin inhibiciones las tareas prácticas; que dispone abundantemente de las energías impulsivas necesarias para la acción. *Esta* fuerza de la voluntad nos resultará de poca utilidad para nuestra cuestión. Ahora bien, por fuerza de la

65 Esta afirmación *no* se halla en contradicción con la omnisciencia divina. Un espíritu *omnipotente*, de quien dependen la vida y la acción de los espíritus finitos (sin que ello se entienda finalmente como una limitación *temporal*), conocería también *las* mociones de cada individuo que no pudieran deducirse de su peculiaridad y de su historia.

voluntad se puede entender también la "capacidad" para llevar a cabo, a pesar de todas las inhibiciones internas, lo que a uno le parece prácticamente necesario, lo que uno ve que es un estado de cosas que debe realizarse. [89] Esta capacidad se la atribuimos a una persona en mayor grado, y a otra en menor grado, y nos atrevemos también seguramente a emitir un juicio sobre si tal persona llegará o no a efectuar una determinada acción. Pero, en realidad, no se trata aquí de una capacidad que represente de algún modo un "quantum" estimable, como la fuerza "natural" de la voluntad y la energía vital de la que ella brota, una capacidad que pueda "desarrollarse" y que se acreciente o disminuya según las exigencias que se le hagan. Pero tampoco se trata de una peculiaridad permanente –como la que tenemos en el núcleo de la personalidad–, que pueda servir de fundamento para expectativas razonables. Tenemos aquí un *poder* que se fundamenta en la esencia del propósito, un poder que es completamente independiente de la condición de cada persona en particular, y que, por tanto, no puede deducirse de ella. Un poder del que llegamos a ser conscientes, cuando nos hallamos ante una tarea, y que es enteramente compatible con un sentimiento de impotencia, que nos anuncia un fracaso de la fuerza natural de la voluntad. Más aún, precisamente en tales casos ese poder resalta en su pureza, no encubierto por *la* conciencia de poder, que es manifestación de la fuerza natural de la voluntad. Vemos que el "querer voluntario" resalta con mayor frecuencia en una persona que en otra. Pero las sospechas que, en virtud de tales experiencias, establecemos para casos futuros, merecen poca confianza. El propósito que por sí mismo entra en la vida, es siempre una irrupción a través de la vida psíquica natural, y, por tanto, es también una ruptura del curso de la experiencia. Debemos estar siempre preparados para que el propósito haga irrupción en un lugar donde menos lo esperamos, y para que eche por tierra todo nuestro "conocimiento de los hombres" y todos nuestros "cálculos".

Si sintetizamos todo lo que se ha visto acerca de la posibilidad de una determinación del futuro acontecer psíquico, entonces hallamos: el conocimiento del núcleo de la personalidad de un individuo y de la situación motivacional en la que él se ha de encontrar en un determinado momento, nos permitirá una predicción *inteligente* de las formas de conducta que en ese *instante* han de ser posibles, y eventualmente nos permitirá la predicción de una conducta enteramente determinada que esté *exigida*, conforme al sentido, por la totalidad de las circunstancias internas y externas.

Acerca de si la *energía vital* del individuo será suficiente para esta conducta exigida, eso es algo de lo que podremos formular sólo ciertas *sospechas vagas y generales*, [90] basándonos en nuestro conocimiento experimental de la energía vital y en una expectativa del futuro acontecer, fundada en las conexiones de sentido de lo psíquico.

Y cuando hay que predecir una *acción* futura, entonces existe siempre la posibilidad de que *un propósito* –completamente imprevisible– *de la voluntad* eche por tierra todas las sospechas que habíamos formulado.

Hay que mencionar todavía una variedad especial de determinismo: la concepción que ve en los *principios de la asociación* las leyes causales de lo psíquico, y que cree que el correspondiente estado psíquico está determinado y es determinable completamente por medio de tales principios. Es verdad que lo insostenible de este punto de vista aparece claramente, sin más, por todas las reflexiones que han precedido, pero será conveniente volver a exponerlo expresamente.

En primer lugar, conviene tener ideas claras sobre el sentido genuino del problema de la asociación. En los tratados habituales se tiende a confundir casi siempre dos cuestiones de índole muy diversa: 1) ¿Cómo sucede que una vivencia *siga* a la otra? ¿Cómo habrá que entender la constante *progresión* de la una a la otra? 2) ¿Cómo sucede que a la vivencia A le siga precisamente la vivencia B, y ninguna otra? ¿Hay leyes que reglamenten la sucesión de las vivencias por el contenido de las mismas?[66]. Los conocidos principios de la asociación, que desde Hume[67] son un tema que ocupa a la psicología, pretenden dar una respuesta a esta segunda pregunta.

En lo que atañe a la primera pregunta, hemos visto que reside en la esencia de la conciencia o de la vida psíquica el que exista una continua corriente o progresión, y el que este fluir originario sea constitutivo de las duraderas unidades de vivencia, en las cuales es donde adquiere sentido el hablar en general de una "concatenación". De ahí se desprende que no procede el hacer que las leyes de la asociación sean las responsables de la vida de la conciencia como tal, y el concebir que esa vida esté determinada por tales leyes. No el que surja una vivencia, sino el que se presente una vivencia con una terminada

66* La necesidad de hacer una separación nítida entre estas cuestiones, la acentúa el tratado de W. Popp, *Kritische Entwicklung des Assoziationsproblems* [Desarrollo crítico del problema de la asociación], Leipzig, 1913.

67 Cf. p. 218.

consistencia de contenido, eso es lo que ha de explicarse eventualmente por los principios de la asociación. Esto nos lleva de nuevo a la segunda pregunta.

Pero también aquí habrá que restringir considerablemente el ámbito de aplicación de las leyes de la asociación. Si consideramos [91] las vivencias según su modalidad de realización y de realidad dada, entonces observaremos que hay en su interior una diferencia fundamental: pueden dividirse –sin tener en cuenta su peculiaridad material– en vivencias *originarias* y en vivencias *reproductivas*.

En el ámbito de la *sensibilidad* –entendida en un sentido amplísimo, en el que la sensibilidad incluye no sólo los puros datos de la sensación, sino también todos aquellos *actos* constituidos sobre una "materia" sensible, como son las percepciones, los sentimientos y las voliciones–, esta oposición coincide con la diferencia entre *impresiones* e *ideas* según el sentido en que las entiende Hume, y con la diferencia entre *originariedad* y *no-originariedad* según la manera de hablar de las *Ideen* de Husserl. Así, por ejemplo, a una percepción, que tiene ante sí un objeto en una autopresencia física, le corresponde el recuerdo o la fantasía, que no hacen más que representar su objeto[68]; al gozo experimentado originariamente, que me llena, le corresponde el acto empático por el cual yo me sitúo ante un gozo ajeno, comprendiéndolo. En todo ello hay que hacer notar que todas las vivencias –en lo que atañe al "*vivenciar*"– son igualmente originarias, y que la diferencia es únicamente una diferencia de los *contenidos*[69], y además una diferencia en la manera en que se dan los *objetos*. Parece que está en contradicción con esto el hecho de que yo pueda presentificar las *vivencias*, no sólo en cuanto a su contenido, sino también en cuanto a la vivencia misma: puedo recordar, por ejemplo, un acto anterior de percepción. Pero en realidad ese acto, por no ser originario, no es un vivenciar en su realización, sino que es el *objeto* de una mirada retrospectiva, la cual es, por su parte, un vivenciar original. Pero en cuanto yo paso a realizar en el recuerdo la

---

68* Claro que el carácter impresional de la percepción hay que entenderlo *cum grano salis*. La percepción es una vivencia compleja. Incluye en sí necesariamente elementos impresionales, cuyo carácter impresional se comunica a toda la vivencia de la percepción. Pero ésta encierra, además, en sí elementos reproductivos: pensemos, por ejemplo, en el reverso (representado imaginativamente o de manera vacía) de una cosa vista.

69* Sobre la diferencia entre el vivenciar y el contenido de la vivencia véanse las pp. 233ss.

anterior vivencia de percepción, entonces esa realización se convierte en mi vivenciar originario actual, y solamente su contenido o su objeto –el objeto de la percepción anterior– no es originario.

Si, por contraposición a los actos y objetos sensibles, consideramos los *categoriales*, es decir, el *pensamiento* y sus *correlativos*, [92] entonces veremos que en ese caso la oposición entre "impresión" e "idea" no tiene ningún sentido. Yo no puedo representarme una tesis como me represento un árbol o una casa o incluso el sentimiento de gozo. Pero aquí existe también la oposición entre la originalidad y la no-originalidad, a saber, en el sentido de la oposición entre la realización *efectuada por primera vez* y la realización *repetida*, en todo lo cual la realización repetida es también una impresión. La realización *original* es aquella en virtud de la cual una claridad me ilumina por primera vez, un objeto categorial llega por primera vez a convertirse en el objeto. A esto se contrapone la repetición como *reproducción*, en la cual yo, por ejemplo, me aclaro de nuevo una proposición que yo había entendido ya una vez. Esta proposición se halla ante mis ojos con la misma autopresencia física que cuando la entendí por primera vez. Hay que distinguir de ello la "mirada retrospectiva", que puede echarse sobre una actividad mental ya realizada o sobre su correlativo, por ejemplo, cuando, en conexión con una prueba, uno utiliza una proposición conocida, sin tratar de presentarla nuevamente como evidente. Tampoco aquí tenemos una "idea" de la actividad mental que nos había proporcionado la claridad original, sino que captamos directamente aquello a lo que nos dirigimos, y lo hacemos aunque no tengamos el acto en su modo de realización originario y no tengamos el objeto en su manera de ser un dato original; no los contemplamos en una presentificación; *no* son para nosotros *intuitivos*. Los manejamos *ciegamente*, y por este motivo sería preferible no hablar de una mirada retrospectiva, sino de un *recurrir* de nuevo.

En la medida en que las vivencias sensibles incluyen un hacer espiritual, permiten, además de la presentificación que únicamente es posible en ellos, las mismas variaciones que los actos categoriales. Por ejemplo, una percepción puede ser *repetida*, y la representación de una percepción o de una cosa percibida incluye una repetición: es decir, la realización representante es una repetición del contenido original, sólo que con contenido no-originario, en lugar de serlo con contenido originario; además se puede *recurrir de nuevo* a percepciones, sin que su objeto sea intuido de nuevo en una realización representante.

Por otro lado, las *actividades* específicas, aunque no pueden ser actos espirituales puros como los actos categoriales, sino que incluyen siempre un comportamiento del *cuerpo vivo*, permiten (además de la posibilidad de la repetición y del recurrir de nuevo a ello) una *representación*. Un paseo no sólo puedo repetirlo [93] o puedo recurrir a él como a un suceso pasado, sino que puedo representármelo también en el recuerdo o en la fantasía[70].

Por consiguiente, hemos llegado a conocer *cuatro modalidades* diversas de vivencias: la *realización original*, la *realización presentificante* y la *realización repetida*, y el hecho de que un acto que recurre de nuevo *llegue a convertirse en objeto*. Entre las vivencias originales hay algunas que emergen en la corriente como un *primer comienzo* (por ejemplo, como un dato sensitivo que se presenta), y otras cuya aparición está *motivada* por vivencias ya existentes. Los "primeros comienzos" no pueden deducirse, evidentemente, de la corriente del vivenciar anterior. Por lo demás, el trascurso de las vivencias originales, según la consistencia de su contenido, está regulado por las leyes de la motivación, por cuanto no se trata de una vivencia condicionada de manera puramente causal (como en los impulsos). No puede hablarse aquí en absoluto de una regulación *asociativa*, porque ésta sólo puede tenerse en cuenta, evidentemente, en el ámbito del *vivenciar reproductivo*[71].

En un pasaje anterior hemos hablado ya de la asociación, y lo hemos hecho en el sentido de que vivencias que trascurren simultánea o sucesivamente se funden en una unidad[72]. Para explicar la aparición de vivencias, podemos servirnos de tales unidades asociativas únicamente en la esfera reproductiva. Una cosa me recuerda otra –tal es el fenómeno inicial de todas las investigaciones sobre la asociación–, porque ambas se vivenciaron originalmente juntas. El hecho del recuerdo y de la reproducción misma – de que el vivenciar no desaparezca sin dejar rastro, sino que persista y pueda avivarse de nuevo

---

70* Nuestra distinción entre dos tipos de reproducción tiene puntos de contacto con la teoría de Bergson acerca de los dos tipos de memoria: la materia de las imágenes y la memoria motriz (véanse los capítulos segundo y tercero de *Matière et mémoire*). La diferencia es que, para Bergson, en lugar del *hacer* (que puede ser puramente espiritual), aparece el movimiento del cuerpo y que la delimitación, que por el momento no existe para nosotros sino en la conciencia pura, es una parte de su teoría sobre la relación entre el espíritu y la materia.

71 Véase *supra*, pp. 230, 259 y 312.

72 El ámbito de la asociación se extiende también, como es natural, a los elementos reproductivos de la percepción (véase la p. 312, nota 68).

– no debe explicarse por medio de la asociación, sino que constituye el presupuesto de la misma. Toda la corriente de las vivencias constituidas forma una unidad –prescindiendo de las "lagunas del recuerdo", más o menos extensas–, y en todo momento está dispuesta [94] para que uno vuelva a ella con el recuerdo y la haga presente. Pero no toda la corriente, sino tan sólo algunos fragmentos de la misma son "recogidos" o avivados en cada caso, y la selección que entonces se produce requiere una explicación. Las conocidas leyes de la asociación son, evidentemente, tales principios de selección. ¿De qué tipo de "leyes" se trata? Claro está que las leyes de la asociación no son reglas causales. Es verdad que suele hablarse constantemente del *mecanismo* de asociación. Pero la ambigüedad del término "mecánico" no debe inducirnos erróneamente a pensar en una regulación del trascurso de la vivencia como si se tratara del efecto de una mecánica física. Solamente podrá hablarse de un "carácter mecánico" de los trascursos asociativos por cuanto éstos "se desarrollan" ante nuestros ojos, al menos en parte, como un acontecer externo. Wundt[73] habla de un "sentimiento de pasividad" que acompaña a todo vivenciar asociativo[74]. No vamos a discutir aquí si la expresión "sentimiento" es apropiada en este caso. De todos modos, se subraya acertadamente que queda excluida nuestra actividad (en el sentido del hacer espiritual voluntario), mientras nos abandonamos al libre juego de las asociaciones. Pero no se trata de un acontecer causal que se desarrolle ante nosotros. Tenemos que investigar primeramente *entre qué cosas* habría aquí una vinculación causal. A la realidad del trascurso puramente asociativo pertenece el que, durante su duración, el campo visual espiritual esté lleno de "contenidos reproductivos". Al hablar del "campo visual espiritual" y de los "contenidos reproductivos", volvemos de nuevo a la diferencia que habíamos encontrado, dentro

73 Wilhelm Wundt (Neckarau 1832 – 1920 Großbothen/Leipzig); profesor en Leipzig desde 1875, donde fundó el primer instituto para psicología experimental; aunque trabajó especialmente en el campo de la psicología, lo hizo también en los de la lógica, metafísica y ética. Entre sus numerosísimas obras podemos destacar: *Vorlesungen über die Menschen und Tierseele* [Lecciones sobre los hombres y el alma de animales], Leipzig, 1863-1864; *Logik* [Lógica], 2 t., Leipzig, 1880-1885; *Ethik* [Ética], Leipzig, 1886; *System der Philosophie* [Sistema de la filosofía], Leipzig, 1889; *Grundriß der Psychologie* [Compendio de psicología], Leipzig, 1896; *Völkerpsychologie* [Psicología de los pueblos], 2 t., Leipzig, 1904, salieron diez volúmenes hasta 1920; etc.; Edith cita aquí la importante obra: *Grundzüge der physiologischen Psychologie* [Fundamentos de psicología fisiológica], 2 t., Leipzig, 1874.

74* [*Grundzüge der*] *physiologischen Psychologie*, vol. III, 5ª edición, pp. 564.

de la vivencia, entre el vivenciar y el *contenido* de la vivencia, y finalmente (cuando se trata de vivencias *intencionales*) entre los correlativos de las vivencias. La "mirada espiritual" significa el vivenciar o, más exactamente, el *tener* contenidos o correlativos. Y esta mirada reposa sucesivamente en los contenidos que se van sucediendo unos a otros: *ellos* parecen ser los que originalmente están vinculados entre sí. Surgen ante mí "imágenes" del recuerdo, es decir, objetos intuitivos, y entre ellos imágenes vacías (objetos que están presentes en mí, sin ser intuitivos), complejos de pensamientos revestidos de palabras, ocasionalmente también frases cuyo sentido no llega a mi conciencia. Wundt habló duramente contra la antigua psicología de la asociación[75], que trata de las representaciones (*ideas*) como si fueran "estructuras fijas y relativamente persistentes", [95] que aparecen y desaparecen y contraen firmes vinculaciones mutuas. Y, desde luego, esa crítica tiene su buena razón de ser. Pero, así y todo, en esa antigua doctrina denostada, se encierra un granito de verdad. Es verdad que la "conciencia" no es como un juego de construcción, en el que las "ideas" encajen como piezas, y no es tampoco un collar de perlas, en el que éstas se vayan alineando las unas junto a las otras. El "alma" no recibe impresiones de los objetos: impresiones que ella fuera almacenando para sacarlas luego a relucir sin cambios. – Y, sin embargo, hay un almacenar y un sacar a relucir. Sólo que nunca fueron analizados suficientemente. En primer lugar, hemos descartado el término "representación" o "idea", por ser inútil a causa de su ambigüedad, y hemos preferido sustituirlo por el de "vivencia" como base de la unidad de todas las conexiones que hemos mostrado y aclarado. Ahora bien, ¿en qué sentido podremos hablar, en el caso de las vivencias, de una constancia, de un persistir y de persistentes vinculaciones? Se nos presentó como existente una vinculación entre los contenidos de las vivencias o entre los correlativos de las mismas, independientemente de su ser vivenciados. Esto es correcto en la medida en que los contenidos reproductivos y los correlativos pueden surgir en forma de manifestación reproductiva, sin que "se repita" el vivenciar en el que originalmente se los asimiló. Pero no es correcto en cuanto los contenidos y correlativos (cuando se trata de "asociación por contacto" en el sentido determinado anteriormente) se han asimilado y vinculado únicamente por medio del vivenciar original, y por cuanto es posible en cualquier momento una transición del "dejar

75* [*Grundzüge der*] *physiologischen Psychologie*, vol. III, 5ª edición, pp. 518s.

que se desarrolle" a la realización repetida de la vivencia, transición que ha de considerarse como un libre hacer espiritual: en el sentido de que uno puede verse, sí, metido "por sí mismo" en ella, pero también en el sentido de que esa transición puede ser introducida e impedida voluntariamente.

Otras dos cuestiones nos instan ahora en primer lugar: 1) ¿De qué índole es la constancia de los contenidos (en todo lo cual vamos a entender ahora por "contenidos" todos los correlativos – los objetos *en cuanto* vivenciados, en cuanto "noemata" de todos los niveles) y qué cosa pertenece a ellos, que "persiste"? 2) Además de la vinculación por la "asociación por contacto", por la asociación "externa", tal como la denominan diversos autores, ¿existen también otras vinculaciones entre los contenidos? ¿Y cómo habrá que entenderlas?

Si nos concentramos ahora en la primera cuestión, habrá que conceder a todos los que se vuelven contra una cosificación de las vivencias –pienso en primer lugar en Bergson–, habrá que concederles –digo– que los contenidos de la vivencia, al igual que la vivencia misma, no permanecen sin cambio alguno. El objeto, [96] que originalmente se halló ante nosotros con plena intuitividad física, aparece de nuevo ante nosotros de manera sólo parcialmente intuitiva, en forma oscura, encubierta o incluso enteramente vacía. Y, sin embargo, "ese objeto" es "el que retorna". Nos lo hemos *incorporado* –como quien dice– *espiritualmente*, con su consistencia de sentido, que se abrió ante nosotros, cuando él, con autopresencia física, se hallaba ante nosotros, pero que puede sernos trasmitida también eventualmente sin una *propia* vivencia original, y que continúa ahora viviendo su vida en nosotros. ¿Qué significa ese "en nosotros"? No debemos dejarnos seducir por la imagen espacial para pensar que se trate de algo análogo a la espacialidad. El objeto no se adentra para vagar en mi interior, ni tampoco lo hace algo de él. El objeto sigue estando siempre en su lugar y fuera de mí. Pero si yo he llegado a conocerlo, y en la medida en que he llegado a conocerlo, el objeto me pertenece, pertenece a mi mundo, y yo no tengo que salir ya fuera de mí para encontrarme con él. El hecho de que él *viva* en mí, significa que su posesión de sentido se modifica, mientras yo me lo apropio. El objeto puede enriquecerse progresivamente, puede acoger en sí nuevos elementos, pero también pueden "desvanecerse" elementos que le pertenecen, etc. Forma parte de esta pervivencia el que el objeto se retenga constantemente de algún modo, aunque la mirada espiritual no descanse ya sobre él y haya pasado *el* vivenciar en el que el obje-

to fue apropiado; así que a todo contenido le pertenece alguna forma del vivenciar.

Esto se aplica también a los contenidos yóicos, que en esta reflexión no hemos tenido todavía absolutamente en cuenta. Claro que, en este caso, las relaciones son esencialmente distintas de las que existen en todo contenido no-yóico. Por ejemplo, cuando pervive en mí el afecto que he concebido hacia una persona, y experimenta en ello toda clase de variaciones, entonces es ese mismo afecto, el contenido vivo de la vivencia, el que persiste sin extinguirse; no es meramente la consistencia de sentido pensado, que queda –como mi "propiedad espiritual"– de la vivencia original y que puede surgir de nuevo en mí. Esto –el que de un sentimiento extinguido quede el mero contenido de sentido (convertido en objeto o que deba convertirse en objeto)– es una segunda posibilidad. También en ello la consistencia de sentido puede modificarse con el correr del tiempo (poco a poco puedo "ir penetrando más profundamente" en lo que he experimentado). En el primer caso persiste la vivencia concreta –desplazada tan sólo al trasfondo por otras vivencias actuales– y adquiere de nuevo el *modus* original de vivenciar, cuando yo me entrego de nuevo a ella. Esa entrega ¿puede producirse ahora por vías asociativas? [97] Si el *objeto* de mi afecto había desaparecido de mi mirada espiritual, y sólo, en virtud de una asociación surge de nuevo ante mí, entonces el afecto se renovará en la actualidad; el *motivo* del afecto se debe entonces a la asociación. Ahora bien, el afecto mismo está motivado nuevamente; no está condicionado asociativamente, ni es tampoco ninguna reproducción. No existe una reproducción del sentimiento en el sentido de una renovación reproductiva del contenido del sentimiento en su original actitud de vivencia. Existe, seguramente, una realización posterior de la vivencia original, pero que –en cuanto no es un "volver a despertarse" con el contenido original– no tiene un contenido reproductivo, sino únicamente un contenido vacío[76]. ¿Quiere decirse ya con esto que no hay ninguna renovación asociativa de un sentimiento, y que los sentimientos no entran en conexiones asociativas? Parece que hablan en contra de ello los casos en los que uno –al parecer sin motivación alguna– se siente traspuesto a un estado de ánimo, y en la búsqueda de una explicación tropieza finalmente con alguna "impresión" que está vinculada con una situación en la cual una persona se sintió una vez henchida de ese estado de ánimo. Por otro lado,

76* Véase el segundo estudio, p. 370.

hay casos en los que situaciones trascurridas hace ya mucho tiempo, vuelven de improviso a la mente al relacionarse con un estado de ánimo que a uno le invade en aquel momento y que corresponde a tal situación. En primer lugar, hay que hacer notar que, en semejantes casos, se trata casi siempre de *estados de ánimo*, de *tonos sentimentales*, pero no de sentimientos intencionales. Los sentimientos intencionales se presentan siempre únicamente con un motivo, aunque su contenido recuerde algo distinto o bien algo distinto recuerde ese contenido. Pero ¿qué es lo que recuerda algo distinto o lo que es evocado por algo distinto? Se trata de un punto decisivo: *incluso* en estados de ánimo, me parece a mí que no es el contenido *sentimental*, sino el contenido de sentido –captado objetivamente– el que entra en la conexión asociativa. Vemos que con esto se nos remite a la segunda forma de persistencia y de retorno de sentimientos, que habíamos mencionado anteriormente: el retener la posesión de sentido de los mismos, después de que se han extinguido. El sentimiento extinguido no nos pertenece ya de manera distinta a como no nos pertenece un algo extraño al yo, que nosotros nos hayamos apropiado. Una parte de nuestro patrimonio espiritual es como un objeto externo. Claro que no puede surgir ante nuestros ojos en una clarividencia reproductiva, como un objeto externo, sino que permanece [98] siempre "vacío"[77], aun siendo objetivado, cuando pasa nuevamente ante nuestra mirada espiritual.

Hay que aclarar todavía cómo del hecho de que surja de nuevo el contenido de un estado de ánimo se llega a poderlo revivir, y cómo se halla cuando uno se ha "traspuesto" a un estado de ánimo anterior. A mí me parece que aquí hay que considerar el carácter contagioso de los contenidos del sentimiento y del estado de ánimo (del cual se hablará más detalladamente en la segunda parte de este estudio)[78]. El contenido de sentimiento, que primeramente se halla ante nosotros como extraño al yo, puede trasponerse siempre a nosotros, puede sernos trasferido, y de esta manera puede llegar a vivirse actualmente –aunque de manera secundaria– en la forma debida y que es conforme al sentimiento. Pero este "contagio" es un proceso nuevo, que se añade al trascurso asociativo; de este modo, el contenido que sentimos no se inserta en la conexión asociativa.

77* Esta "vaciedad" de la representación es perfectamente compatible con la *intuitividad* del contenido de *sentido*, en la cual, como en toda intuición *eidética*, no existe en absoluto la deferencia entre "impresión" e "idea".

78* Véase el segundo estudio, I, § 3c, II, § 2c.

Según esto, debemos considerar como "persistente" lo que queda en nosotros de las vivencias extinguidas, y que puede surgir de nuevo ante la mirada espiritual, aunque no se realice de nuevo el vivenciar pasado, y debemos considerar a la vez como persistente lo que, desligado de la conexión del vivenciar original, entra en conexiones asociativas, es decir: la *posesión de sentido de los contenidos de las vivencias*. Lo que ha entrado en un complejo de vivencias, y que como posesión de sentido es abarcado por una mirada espiritual y puede ser mantenido en lo sucesivo –lo primitivamente extraño al yo y lo que, objetivado, es referido al yo– eso es lo que constituye una conexión asociativa; y cuando una parte de esa conexión vuelve a aparecer ante la mirada espiritual, entonces esa parte trae consigo a lo demás. Ese "traer consigo" no es una influencia causal. En todo ello, un contenido "no actúa" sobre el otro. Hemos subrayado anteriormente que la influenciación específicamente causal afecta al *vivenciar*, mientras que ahora hemos visto que la vinculación asociativa une también directamente entre sí a los *contenidos*. Aquí falta en absoluto cualquier analogía con el acontecer causal. El que un contenido parcial haga que surja ante mí toda la conexión a la que él pertenece, no debe interpretarse como una relación causal, como tampoco debe interpretarse como tal el hecho de que yo no pueda captar con mi ojo una cosa, sin que mi mirada [99] abarque a la vez el entorno espacial de esa cosa. Esta imagen puede aclararnos en algunos sentidos las conexiones que aquí nos ocupan. La cosa sobre la que recae mi mirada, pertenece a la conexión total de la realidad visible, y es aprehendida como parte de esa conexión. Pero mi mirada jamás podría abarcar la conexión entera; a su alcance quedará únicamente una parte de la misma, y yo tendré que dejar vagar constantemente mi mirada para captarla mejor. De manera análoga, el contenido de la vivencia que aparece ante mi mirada espiritual, pertenece a la conexión total de las vivencias trascurridas. Pero la mirada espiritual no es capaz de abarcar toda la conexión, sino que de nuevo captará tan sólo el entorno más inmediato de lo que ella "va fijando" cada vez. Hemos hablado ya anteriormente de que la captación de una conexión parcial como tal *motiva* el avanzar hacia ulteriores conexiones parciales, y lo que comprobamos primeramente con respecto a la percepción externa, eso se nos trasfiere ahora a la serie de los contenidos de las vivencias enlazadas mediante la asociación por contacto, así como a las vivencias mismas que trascurran o sean objetivadas nuevamente. Según esto, la asociación por contacto, es decir, el nacimiento de conexiones en el trascurso original del vivenciar, es el fundamento de

que, en lo sucesivo, una parte de tal conexión pueda llegar a convertirse en estímulo o en motivo para efectuar progresos en esa conexión. Por tanto, los trascursos asociativos quedarían caracterizados como trascursos *motivados* (en el sentido de la motivación "inferior").

Sin embargo, este hecho no está suficientemente aclarado por ahora. Hasta este momento entendemos únicamente el *persistir* de contenidos de vivencias y el *progresar* de conexiones asociativas. La asociación por contacto no nos esclarece todavía cómo las cosas pasadas revivan de nuevo, cómo la mirada espiritual recaiga sobre algo que pertenece al reino del pasado, y por qué el yo no proceda hacia adelante en un vivenciar siempre nuevo, sin dirigir la vista hacia atrás. Porque esto no implica solamente una conexión entre lo que ya es propio nuestro, sino también una vinculación entre lo nuevo que está surgiendo y lo que vuelve otra vez a surgir. Lo que actualmente nos llena o encontramos, tiene que remitirnos hacia lo que "dormita en nosotros". Aquí viene al caso lo que se ha denominado "asociación interna", es decir, relaciones de contenido entre los contenidos de las vivencias. La "semejanza" y el "contraste", subrayados por la antigua clasificación de las asociaciones, [100] no agotan ni mucho menos esas relaciones (como acentúan ya con razón los recientes investigadores de la asociación). Para la comprensión de las cuestiones de principio, toda clasificación de ese tipo carece de valor, aunque contenga en mayor o menor grado unas cuantas categorías correctas. Posee únicamente un interés empírico o eventualmente práctico. Pero aquí lo único que nos interesa son las cuestiones de principio. Y tal es el problema de la vinculación de contenido entre la antigua "propiedad espiritual" y la nueva que viene a añadirse. En todo ello hemos de enlazar con lo que comprobamos anteriormente, a saber, que los contenidos *de sentido* de las vivencias son los que persisten en nosotros, y que a ellos se añade lo que les pertenece por su contenido. Lo que en cada caso se acoge, no sólo es *acogido*, sino que es *añadido* a lo que ya se posee. Cuando nos sale al encuentro algo que por su contenido pertenece a algo que nosotros nos hemos apropiado anteriormente, entonces eso antiguo vuelve a surgir ante nosotros, y lo nuevo que surge se añade a lo que ya poseemos y que pertenece por su contenido a lo mismo. Son realidades efectivas que se pertenecen entre sí recíprocamente. Como puede verse fácilmente, pertenecen a este contexto los problemas del reconocimiento y del conocimiento de algo como tal, las relaciones entre la experiencia y la memoria, etc. Son problemas que aquí, como es natural, no podemos planteárnoslos en su totalidad. Lo esencial para nosotros es que,

en todas estas conexiones, *la legalidad del sentido*, a las que están sometidos los contenidos de las vivencias, desempeñan un papel decisivo. Wundt criticó ya el hecho de que la teoría *psicológica* de las asociaciones se adhiriese a la clasificación aristotélica de las "representaciones", una clasificación que estaba orientada *lógicamente*[79]. Conocemos ahora el sentido más profundo de este procedimiento, el cual, por la total falta de los necesarios análisis, no pudo conducir a resultados satisfactorios. Todo vivenciar es el vivenciar de un sentido, y las consistencias de sentido están sometidas a leyes que adquieren importancia para el trascurso del vivenciar mismo. Por eso, los entramados de sentido –y a ellas pertenecen también las conexiones lógicas– pueden utilizarse como *hilos conductores* para hallar las conexiones entre las vivencias. Naturalmente, estas conexiones tienen que ser descubiertas e investigadas en sí mismas, con una mera *aplicación* de las conexiones lógicas no se ha logrado nada. Y contra esto se vuelve con razón la crítica.

Al designar las conexiones lógicas como una simple *parte* de las conexiones de sentido que había que considerar, [101] interpretábamos –cosa que, después de todas las investigaciones precedentes, difícilmente habrá que subrayar de nuevo– que aquí no se aboga, por ejemplo, por una comprensión unilateralmente intelectualista. En primer lugar, sabemos claramente que, cuando algo presente nos recuerda algo no-presente con lo cual se halla en relación de contenido, no se trata de un proceso de *pensamiento*, no se trata de actos específicamente lógicos con motivaciones explícitas, sino de una "oculta operación de la razón" con motivaciones implícitas, de manera análoga a lo que sucede en el proceso de la percepción. Hay que tener en cuenta, además, que no sólo se trata de relaciones entre contenidos extraños al yo, sino también entre contenidos referidos al yo, así como de relaciones entre contenidos extraños al yo y contenidos referidos al yo. Pensemos en los casos en los que, por un sentimiento que nos llena, son evocados ante el ojo espiritual otros contenidos de sentimiento, que pudieran motivarlo, o también los fundamentos objetivos que fueran apropiados para desencadenar una toma de posición correspondiente. Estas últimas conexiones tienen incluso importancia especialísima para el trascurso del vivenciar reproductivo. Wundt expresó ya la sospecha: "Precisamente de los procesos de sentimiento concomitantes, ... según la posición total que los sentimientos ocu-

79* W. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, p. 59.

pan en nuestra vida anímica, podemos sospechar de antemano que ellos son característicos de la clase de conexión de los procesos de la conciencia, y lo son no en menor grado sino, según las circunstancias, en grado mucho mayor que los contenidos objetivos de las representaciones"[80]. Tenemos ahora la posibilidad de entender claramente cuál es el papel especial de los sentimientos. Los sentimientos tienen la peculiaridad de permanecer vivos y actuales en nosotros durante bastante tiempo. Son lo que llena nuestro interior, cuando no estamos absorbidos ni por impresiones externas ni por un hacer espiritual espontáneo. Por eso, los sentimientos son también los que realizan constantemente la función de ser puntos de partida de los trascursos asociativos y de no dejar que "se oxide" nuestra posesión espiritual, cuando ésta no es puesta en movimiento ni por impresiones exteriores ni por una "reflexión" activa.

La conexión que establece el trascurso original de las vivencias entre los contenidos de las vivencias, y las múltiples vinculaciones que enlazan por su sentido a los contenidos, constituyen el doble fundamento para los trascursos asociativos "mecánicos". La conexión establecida por contacto no basta, por sí sola, para [102] desencadenar un proceso asociativo, sino que necesita como complemento una conexión de sentido. Por el contrario, una conexión de sentido puede bastar eventualmente por sí sola para poner en marcha, enlazando con una vivencia actual, un trascurso asociativo. Por consiguiente, nosotros distinguimos entre la asociación como la ley según la cual las vivencias constituidas originalmente se vinculan entre sí, y las leyes tradicionales de la asociación como principios de selección para el hecho de que uno se vuelva a vivencias pasadas o a sus correlativos, y para la reproducción, es decir, para la realización actualizante o repetidora de vivencias pasadas. Estos principios los incluimos entre las leyes de la motivación, entendiendo por motivación la motivación "inferior", que no es ninguna relación de fundamentación racional[81]. Muy lejos de ser *la* ley fundamental del vivenciar total, tales principios tienen más bien una función especialísima[82]. Y en el ámbito de su validez, no determinan –al igual que todas las leyes de la motivación– lo que ha de acontecer *necesariamente*, sino lo que puede presentarse como *posibilidad* esencial.

80* Op. cit., p. 524.

81* Véanse las pp. 261 y 263.

82* Prescindimos aquí de si los principios *tradicionales* de la asociación son *legítimos*, y qué otros principios pudieran aducirse además de ellos.

En Hume[83] se halla la afirmación de que, junto a la asociación de "ideas", existe también una asociación de "impresiones", pero que, entre los principios de asociación que rigen para las ideas (los principios de la semejanza, de la contigüidad temporal y espacial y de la causalidad), no se le puede aplicar a esta asociación sino el principio de la semejanza. "El dolor y la decepción engendran enojo, el enojo engendra envidia, la envidia engendra maldad, y la maldad engendra a su vez dolor, hasta que se ha recorrido el ciclo íntegro. De manera semejante, nuestro estado de ánimo, cuando está elevado por el gozo, se convierte con toda naturalidad en el amor, en la generosidad, en la compasión, en valentía y en las demás emociones semejantes del ánimo". En realidad, en este ejemplo, no se trata de un despertar asociativo de "impresiones", sino que existe la posibilidad de una doble interpretación de otra índole. En todo caso, cuando se trata de la transición "natural" de un contenido emocional a otro contenido emocional, tendremos que pensar que entre ellos existen relaciones *de contenido*, relaciones *de sentido*[84]. [103] Pues bien, puede suceder que un contenido sentido –una impresión– sea capaz de la relación de sentido, tal como la hemos descrito anteriormente, y que los otros contenidos emerjan ante nosotros sin sentirlos nuevamente. Entonces tendremos, sí, un trascurso *asociativo*, pero no se suscitan con ello *impresiones*. (A lo sumo podrá unirse con el proceso asociativo un proceso de contagio, que haga que el contenido vuelva a ser el contenido sentido). Por otro lado, en la decepción puede encenderse el enojo: entonces se suscita, sí, una impresión, pero no por vía asociativa, sino mediante una *motivación original*. Así que por el ejemplo presentado por Hume no se demuestra, ni mucho menos, que los principios de la asociación sean capaces de explicar la aparición de vivencias originales.

Hasta ahora hemos considerado las leyes de la asociación, pero lo hemos hecho únicamente en cuanto a su significado para el trascurso de la *conciencia*. Tendremos que investigar ahora si esas leyes tienen también quizás una faceta *real-causal* y desempeñan un papel en el mecanismo psíquico.

83* *Traktat über die menschliche Natur* (edición alemana a cargo de Th. Lipps), II, 12.

84* Esto se expresa en Hume por el hecho de que él, aquí, concede vigencia únicamente a la asociación por semejanza y no admite ninguna asociación "externa". Pero, como es natural, hay que pensar también en otras relaciones "internas", totalmente distintas de la asociación por semejanza.

Cuando con la aparición de un pensamiento se despierta en mí toda una serie de representaciones mentales, *porque* yo las pensé originalmente en esa secuencia, y cuando veo el contraste entre la *facilidad* de ese trascurso y el esfuerzo que me costó el proceso original, entonces la secuencia misma manifiesta una capacidad real o una tendencia a ese trascurso reproductivo, una prontitud y disposición de la energía vital para la actuación en esa dirección enteramente determinada. Toda conexión asociativa que venga dada fenoménicamente, se convierte así en la manifestación de una capacidad adquirida, de un *schema* para la activación futura de la energía vital, y el desarrollo psíquico aparece como una progresiva escisión de la energía vital en energías impulsivas particulares y en una formación de *schemata* incesantemente nuevos, que regulan el curso del acontecer psíquico. Cuanto más avance el desarrollo, tanto mayor será la influencia del acontecer trascurrido sobre el acontecer psíquico actual en relación con los motivos originales. Al mismo tiempo aumenta con ello la perspectiva de prever el acontecer futuro con ayuda del conocimiento del acontecer pasado, y aumenta también eventualmente la perspectiva de influir en él prácticamente. Hay que señalar, además, que las conexiones asociativas, entendidas como *schemata* psíquicos adquiridos, han de tenerse en cuenta tanto para la repetición como para la representación del acontecer psíquico. Pero tampoco en el ámbito del acontecer real-psíquico basta la aplicación de las leyes de la asociación [104] y el conocimiento de los *schemata* existentes en cada caso, para predeterminar *de manera completa* y *unívoca* un estado psíquico. En primer lugar, la energía vital y su condición especial es presupuesto para la formación de *schemata*, y aunque su correspondiente estado se halla condicionado *conjuntamente* por esa formación, sin embargo no depende de ellas *únicamente* y, por tanto, no podría deducirse únicamente de ellas. Pero, en segundo lugar, la condición causal de un estado psíquico o de una actividad psíquica no está determinada tampoco por las conexiones asociativas. El que conozca el *schema* de mi distribución de la jornada diaria, podrá predecir que mañana yo iré a al trabajo y lo haré a una hora determinada. Pero con qué facilidad e intensidad yo voy a realizar mi trabajo, sobre eso no dice nada el *schema*. Pero, aun prescindiendo de esto, la determinación no es totalmente clara. Porque es posible que en cualquier momento surjan *nuevos motivos* que hagan que el acontecer psíquico se desvíe del trascurso esquemático. Por ejemplo, en medio de un razonamiento habitual surge una objeción que da al curso de mis ideas una orientación totalmente nueva, que no había existido nunca

hasta entonces. Y aunque no se ofrezcan "espontáneamente" nuevos motivos que den al acontecer psíquico una orientación independiente de todas las conexiones asociativas, sin embargo la *voluntad* puede poner freno al desarrollo mecánico y puede "hacerse cargo" del curso del acontecer. En cuanto yo he fijado una meta a mi pensamiento, no puedo abandonarme ya a los esquemas habituales. Podré, sí, servirme de ellos, si *veo* que conducen a la meta fijada. Pero tendré que examinar bien *si* son capaces de hacerlo. Y, si no lo son, entonces yo debo encauzarme por nuevos caminos. Aquel que esté familiarizado con mis maneras habituales de pensar, podrá concebir sospechas fundadas sobre los medios que yo voy a utilizar para resolver un problema. Pero si yo voy a conseguir mi propósito y por qué caminos exactamente voy a hacerlo, eso no podrá deducirse del trascurso habitual de mis hábitos de pensar.

Finalmente, hay que subrayar que toda secuencia asociativa de acontecimientos psíquicos –en el ámbito de la actividad– remite retrospectivamente a un trascurso motivado originalmente, y que incluso allá donde las asociaciones se hallan activas, los motivos originales desempeñan *también* un papel. Podría mostrarse, por ejemplo, que los procesos específicos del pensamiento no se desarrollan casi nunca en forma de trascursos [105] puramente asociativos, sino que los motivos intelectuales de la razón, que constituyen el presupuesto para la realización de la correspondiente conexión asociativa, se hallan también casi siempre activos en el proceso reproductivo.

De todo esto se deduce que no procede situar a las leyes de la asociación en parangón con las leyes físicas exactas, las cuales permiten calcular anticipadamente cuál va a ser el acontecimiento futuro. Y no procede tampoco basarse en esas leyes físicas para propugnar un determinismo riguroso del acontecer psíquico. Las leyes de la asociación permiten formular ciertos enunciados sobre lo que va a ser posible, pero no permiten una predeterminación exacta.

En nuestras exposiciones hemos podido discutir únicamente el *determinismo psíquico*, es decir, la concepción de que un estado psíquico se halle determinado por la serie de los estados precedentes, y de que pueda predecirse anticipadamente partiendo de ellos. El determinismo físico, que pretende incluir lo psíquico en la conexión causal de la naturaleza material –ya sea en el terreno del paralelismo o en el de la teoría de la interacción–, no podremos estudiarlo aquí, porque para ello sería preciso realizar un estudio de la naturaleza física, del cuerpo vivo y de las conexiones psicofísicas. Basándonos en nuestros

resultados, afirmaremos únicamente: Aunque lo psíquico se mostrara dependiente de la naturaleza física, esas relaciones de dependencia no permitirían formular una determinación exacta, porque la esencia de lo psíquico excluye tal determinación exacta.

Conclusión

Según nuestras investigaciones, la vida de la psique se nos muestra como el resultado de la acción combinada de energías de diversa índole. Distinguimos una energía vital *sensible*, que se traduce en la recepción de datos sensibles o en diversas capacidades para la recepción de datos sensibles, así como en impulsos sensibles y en la actividad de los mismos. Esta energía sirve, además, para el mantenimiento de la energía vital *espiritual*, de la que se nutren las actividades y capacidades espirituales. Ahora bien, la energía vital espiritual no representa una mera trasformación de la energía vital sensible, sino que encierra en sí una nueva fuente de energía, pero que puede desplegarse únicamente con la cooperación de la energía vital sensible y a costa de la misma.

Con la energía vital sensible la psique tiene sus raíces en la naturaleza, de la que ella toma sus energías. Cómo sucede esto, eso es un nuevo problema. Por consiguiente, nuestra investigación de la causalidad psíquica exige [106] como complemento una investigación de las conexiones psicofísicas, es decir, de las conexiones entre la psique, el cuerpo y la naturaleza física.

Por medio de la energía vital espiritual, el mundo de los objetos se hace accesible a la psique, y ésta llega a ser capaz, a la vez, de recibir de él nuevas energías impulsivas. Si antes la psique nos parecía situada en la naturaleza física y enraizada en ella, vemos ahora que dicha psique se halla incorporada al mundo espiritual, cuyas conexiones habría que investigar también primeramente para obtener una claridad suprema acerca de nuestro problema. Parece que esto nos lleva a conocer diversas fuentes de energía, de las que se nutre la energía espiritual de la psique individual: al "espíritu objetivo" (si nos es lícito llamar así al mundo de los valores, que hemos considerado primeramente en nuestras investigaciones) y al "espíritu subje-

tivo", es decir, a la energía espiritual de otros individuos y al Espíritu divino.

Tuvimos que deslindar después, del conjunto (determinado causalmente) de las capacidades psíquicas, un núcleo que está sustraído a todas las influencias del acontecer psíquico y que, no obstante, desempeña un papel en todo el acontecer psíquico. Este núcleo (la disposición personal original, o como queramos llamarlo) y su posición en la estructura de la psique nos circunscribe un nuevo sector de problemas.

De la energía vitale sensible y espiritual, como fuentes del acontecer psíquico que se nutren de diversos ámbitos, pudimos distinguir la fuerza de la voluntad, que el yo toma evidentemente de sí mismo. Esto nos conduce al ámbito de las cuestiones acerca de la libertad, que en el contexto de nuestro estudio solamente pudimos indicar, pero que no pudieron tratarse de la manera que habría sido necesaria para un esclarecimiento real.

Además, mediante la intervención de la acción de la voluntad en la existencia del mundo exterior, nos vemos conducidos a contemplar nuevas conexiones con la naturaleza física, cuyo esclarecimiento representaría una labor complementaria de la investigación de las relaciones psicofísicas antes mencionadas.

Finalmente, vimos que la vida psíquica, además de estar sometida a las leyes causales, lo está también a otras leyes: junto a las energías causales reconocimos en los motivos unos factores que marcan la orientación y que determinan el curso del acontecer psíquico. La motivación somete a la psique al dominio de la razón. También las conexiones entre la motivación y las leyes de la razón proporcionan un tema para grandes investigaciones específicas.

[107] Si hubiéramos resuelto todas las tareas que han quedado circunscritas aquí, entonces no sólo habríamos esclarecido nuestro problema acerca de la causalidad psíquica, esclarecimiento que no es posible lograr mediante un estudio por separado, sino que al mismo tiempo habríamos conseguido entender plenamente la estructura de la persona humana.

Apéndice

I. Sobre la posibilidad de una deducción de las categorías psíquicas partiendo de la idea de una psicología exacta

La causalidad de la naturaleza pertenece en un sentido determinado a las categorías "que hacen posible primerísimamente" que una ciencia natural sea una ciencia que utilice procedimientos matemáticos exactos. La idea de semejante ciencia exige que su objeto se halle enteramente determinado, es decir, que todo cuanto exista deba integrarse en una serie de verdades válidas (proposiciones verdaderas) que constituyan entre sí una entramado unitario de fundamentación. De ahí que tenga que ser posible, partiendo de una parte de esa conexión, el obtener por vías puramente teóricas una visión global de toda la conexión, es decir, de la "teoría" entera. Con ello, partiendo de una parte dada de la realidad, tendríamos la posibilidad de conocer la realidad entera sin tener que recurrir de nuevo a la experiencia, es decir, tendríamos la posibilidad de determinar claramente de antemano el curso del futuro acontecer físico. Se deduce entonces que la causalidad es la condición de posibilidad de semejante ciencia natural exacta. Si ha de ser posible una determinación clara y distinta del acontecer físico, entonces una conexión de leyes ha de dominar toda la realidad física, hasta tal punto que cada suceso esté evocado por la serie de los sucesos precedentes. El hecho de que todo lo que sucede tenga una causa, y de que causas iguales tengan efectos iguales, me parece a mí que es algo exigido necesariamente por esa requerida conexión. El que tenga que existir una medida común de todo acontecer –una "energía" que "se trasforme" en todos los procesos causales–, eso puede deducirse únicamente de la idea de la ciencia natural, cuando

se requiere una determinación *cuantitativa*. Para la determinación clara y distinta bastaría el que a cada constelación determinada cualitativamente de la realidad, le correspondiera un desarrollo peculiar del acontecer, un desarrollo determinado cualitativamente, para el cual tuviera que ser posible, claro está, el hallar una expresión objetiva. El *calcular* de antemano quedaría sustituido entonces por un necesario *prever* de antemano. No [108] parece, en absoluto, que el principio de la conservación de la energía pueda demostrarse por medio de una deducción trascendental. La determinabilidad clara y distinta del acontecer físico no sufriría menoscabo, si ciertos procesos causales estuvieran asociados con una pérdida de energía, con tal de que esa pérdida misma de energía estuviera determinada y fuera determinable por medio de leyes.

No vamos a detenernos aquí a estudiar más detalladamente la posibilidad de tal deducción trascendental de la causalidad material, porque tal posibilidad no constituye el tema de la presente investigación. Pero una argumentación enteramente paralela puede establecerse también para la *causalidad psíquica* en su relación con la *psicología*. Si la psicología ha de ser posible como ciencia exacta, entonces tiene que haber unas leyes universales, de tal manera que todo el acontecer psíquico se halle determinado claramente por el acontecer precedente. Un examen atento nos exige hacer aquí algunas distinciones: 1) A la psicología en sentido estricto, como ciencia de la psique y de sus estados reales, hay que distinguirla de una ciencia acerca de la conciencia pura. 2) A la psicología como ciencia regida por leyes, con arreglo a la ciencia natural teórica que investiga las leyes causales universales, hay que distinguirla de una "psicología aplicada" que se ajuste a la técnica científiconatural, y que, como conocimiento práctico del hombre y como ciencia histórica, sea capaz de calcular y eventualmente de influir en el acontecer psíquico individual basándose en leyes universales y en datos obtenidos por la experiencia. El hecho de que el acontecer individual esté determinado enteramente por medio de las leyes universales y tenga que ser calculable basándose en ellas, eso se halla incluido en la idea de una psicología exacta. Por consiguiente, el presupuesto de la psicología aplicada es que se haya realizado la labor de la psicología teórica, y de que exista suficiente material procedente de la experiencia, sobre el cual puedan basarse las conclusiones de la experiencia, deducidas en virtud de las leyes universales. Para la posibilidad de la psicología teórica se requiere que el número de las determinaciones universales o de las leyes universales no sea infinito o que, por lo menos, éstas

puedan deducirse como conclusiones de un número finito de principios, con cuya averiguación se garantizase por principio su asequibilidad. Esto significa para la naturaleza de la realidad psíquica (y eventualmente para la de la conciencia pura) el que ésta se halle compuesta de un número finito de elementos con arreglo a un número finito de leyes. Y, así, partiendo de la idea de una ciencia exacta, llegamos a exigir que el objeto de la psicología tenga una estructura análoga a la de la geometría o a la de la física teórica.

[109] Pero lo que puede deducirse de esta manera acerca de la naturaleza de la psique, no es suficiente para construir la geometría de la psique que se desearía realizar. Así como las condiciones necesarias de la geometría como teoría exacta no son suficientes para su determinación y dejan margen para diversas "geometrías" posibles, así también las condiciones de posibilidad de una psicología exacta dejan un margen libre para la condición especial de la psique, de sus elementos y vinculaciones. De este modo –para regresar a nuestro tema–, en el concepto, deducible trascendentalmente, de la causalidad psíquica queda lugar más que suficiente para todo lo que pudimos mostrar en forma de *diversas* conexiones entre las vivencias y las leyes de la conexión: asociación, motivación, causalidad (entendida en nuestro sentido especial). Hay que decir de todas ellas que "determinan" la vida anímica, y hay que conocer las leyes a que todas ellas están sometidas, si queremos edificar una psicología concreta[85]. Por consiguiente, una deducción trascendental no basta para determinar el objeto de una ciencia, sino que es preciso un procedimiento complementario. ¿De qué índole será ese procedimiento? Si nos dirigimos a un matemático o a un físico y le preguntamos cómo llega él a la determinabilidad, todavía en suspenso, de su objeto, entonces con gran probabilidad podremos contar con recibir la respuesta de que él es completamente libre en la elección de sus elementos y principios. Pero esta libertad suscita en nosotros algunas objeciones. Si yo –observando siempre, claro está, las condiciones que me son impuestas por la idea de la ciencia– fijo según mi libre arbitrio la condición de los elementos y de sus leyes de vinculación, ¿con qué derecho podré afirmar entonces que ésos son efectivamente los elementos de la objetividad que yo he tratado de determinar? El físico recurrirá al "*factum* de la ciencia", al hecho de que él, por sus elementos escogi-

85* Claro que la asociación y la motivación tendrían que renunciar a su carácter de leyes de posibilidad, a fin de llegar a ser útiles para los fines de la determinación exacta.

dos por él mismo, según sus leyes fijadas por su propio arbitrio, es capaz de componer la realidad física y de calcular de antemano el curso de esa realidad. Semejante argumento no está a disposición del psicólogo. ¿Dónde estaría la mecánica del alma, que permitiera construir la vida psíquica y calcularla de antemano con exactitud [110] matemática?[86] Pero, aun prescindiendo de este "estado imperfecto de la psicología" (como dirá quizás algún psicólogo), ¿seguirá siendo válido el argumento del *factum* de lo que es la ciencia? Los físicos se sitúan generalmente en el punto de vista de que son posibles diversas teorías para la explicación de la realidad, y de que se hallan igualmente justificadas todas las que permitan tal explicación[87]. Pero, en primer lugar, "la realidad" pone ciertas barreras a la libertad de elección de las teorías válidas para su explicación; y, además, tan sólo una de ellas puede ser la *verdadera*: aquella a la que corresponda algo en la realidad. Así lo exige el concepto de la verdad, del que debe partir toda la contemplación del problema. Tan sólo mediante la inmersión en el objeto mismo, no por medio de una arbitraria "elaboración ideológica" del mismo, seré capaz de penetrar hasta sus elementos reales y sus leyes elementales. Esto se aplica a la investigación de su condición fáctica, y a la de su constitución. Por consiguiente, la deducción trascendental no sólo presupone cierta condición de los objetos dados, al indagar las condiciones de posibilidad de su determinación científica, sino que esa determinación misma requiere una constante referencia retrospectiva a la condición original de los datos.

Pero con ello no se ha delimitado aún con suficiente precisión el significado de tal deducción. Sabemos ahora que hemos de contemplar el objeto en sí mismo, y que él –prescindiendo enteramente de todas las exigencias que le son impuestas desde el exterior– es el que debe decírnoslo todo. ¿Qué nos hace pensar entonces que –por ejemplo, en la observación de la psique– hemos de encontrar un número finito de elementos? Tal vez seamos conducidos a una infinidad de determinaciones, que no puedan deducirse unas de otras. Entonces la idea de una psicología exacta sería un absurdo. Claro que entonces podríamos establecer esa idea y deducir de ella toda clase de exigen-

86* El imponente edificio de la mecánica de Herbart, con sus impresionantes fórmulas para el cálculo de la "fuerza de las representaciones", se viene abajo si se niega el débil presupuesto en que se basa: el presupuesto de que las representaciones pueden sustituirse por valores numéricos.

87* Véase la correspondiente concepción de Münsterberg en el Apéndice II, p. 335.

cias con respecto a su objeto. Pero el objeto postulado de esa ciencia postulada no tendría absolutamente nada en común con la psique. ¿Y quién sabe si no sucede enteramente lo mismo con la realidad física? [111] ¿Quién sabe si también en este caso una inmersión directa en su contenido esencial pudiera mostrar que esa realidad permite, sí, en ciertas facetas, pero no en todo su contenido esencial, ni mucho menos, una "determinación general" y un cálculo anticipado? Entonces resultaría que aquella ciencia, cuyas condiciones sean determinadas por la deducción trascendental, no es en realidad una ciencia posible en absoluto.

El procedimiento de la deducción trascendental se fundamenta en el recto conocimiento de que, entre la estructura de un objeto y el método de su elaboración científica, existen conexiones necesarias que permiten una deducción del método a partir del conocimiento de la estructura del objeto de una ciencia. Semejante deducción no podrá enseñar jamás alguna cosa que no podamos encontrar sumergiéndonos directamente en el objeto. Y sólo podrá conducir a un resultado correcto, si el método del que se parte, es el método exigido por la estructura del correspondiente objeto. Si así sucede, eso podrá determinarse nuevamente por medio de la sola observación directa del objeto.

II. Intento de Münsterberg por fundamentar una psicología exacta

Después de esta reflexión teórica sobre la posibilidad de deducir las categorías de la realidad psíquica a partir de la idea de una psicología exacta, es muy instructivo conocer el intento de semejante deducción, tal como éste fue propuesto efectivamente. Münsterberg[88], en su obra *Gründzügen der Psychologie*[89], emprende la tarea de exponer aquella estructura de lo psíquico que se presupone para establecer una "mecánica de la vida anímica". "Ésta tiene que integrar los fenómenos de la vida anímica en una conexión causal y, por tanto, ha de admitir un número limitado de elementos claramente determinados"[90]. El citado especialista concede sin más que

88 Cf. p. 115.

89* [*Rasgos fundamentales de la psicología*], Leipzig, 1900.

90* Op. cit., p. 28.

no se trata de una investigación de la verdadera naturaleza de lo psíquico: "La cuestión no es cómo sea de hecho la naturaleza de lo psíquico, sino cómo habrá que concebirla para que se puedan cumplir las tareas psicológicas"[91]. A él le consta incluso firmemente que la conexión que la psicología establece entre los [112] elementos admitidos por ella, no refleja la conexión original de las vivencias, de la que la psicología ha partido: "Establecer una conexión no significa necesariamente establecer de nuevo la conexión a partir de la cual se elaboró lo particular"[92]. Él tiene en cuenta los elementos primordiales de los que se componen las sensaciones, y contempla a su vez las sensaciones como el material del que pueden deducirse, en cuanto complejos, todos los demás objetos psíquicos. La conexión necesaria que une a todos los elementos psíquicos, la encuentra él en la causalidad física, a la que están sometidas las causas físicas de los elementos, mientras que el autor niega la existencia de una causalidad psíquica propia. Pero los objetos psíquicos, que permiten que se los represente como complejos de sensaciones, y la psicología, que realiza esta deducción, no tienen absolutamente nada que ver con la vida espiritual, con el sujeto y con sus vivencias. La realidad original de la vivencia, cuyas leyes son investigadas por las ciencias normativas –la lógica, la ética, la estética–, y cuyo trascurso fáctico tratan de "entenderlo" las ciencias del espíritu, es contrapuesta rotundamente al objeto de la psicología.

"Los psicólogos han comenzado a entender que su labor, como la de toda ciencia particular, es únicamente una construcción al servicio de ciertas metas del pensamiento. Por eso, sus conceptos fundamentales no son primordialmente verdaderos o falsos, sino adecuados o inadecuados para ciertas tareas finales del pensamiento. Pero esto significa entonces que teorías enteramente distintas pueden coexistir con el mismo derecho"[93].

Pues bien, se puede mostrar en primer lugar que la separación absoluta entre ambos terrenos no es llevada a la práctica consecuentemente por el mismo Münsterberg. Las sensaciones, que para él son los sillares de todos los objetos psíquicos, no las adquiere él –como los elementos primordiales a los cuales él se refiere a continuación– por medio de una construcción, sino mediante el análisis de las repre-

91* Op. cit., p. 202; véase también *Psychotechnik* [Leipzig, 1914], p. 29.
92 Op. cit., p. 382.
93* Op. cit., p. 381.

sentaciones, entendidas como el elemento último que tiene todavía función noética[94]. La representación, en la cual impera la función noética, y esta función noética misma no debe entenderse seguramente como un "objeto psíquico" en el sentido en que lo entiende Münsterberg, como un objeto separado del sujeto y que se diferencia únicamente de lo físico por cuanto no es intersubjetivo, como lo es esto último, sino que se le da únicamente a uno; no, sino que se trata más bien, sin duda alguna, de una vivencia del sujeto. Si la psicología tuviera que ver únicamente con "objetos" que sólo le vienen dados a uno[95], [113] entonces tendría que contentarse con la investigación de los contenidos de la sensación, eventualmente con la investigación de las apariencias, con los objetos de la ilusión y de la alucinación; no se podría hablar en ella ni una sola palabra de funciones noéticas y de vivencias complejas, en las cuales éstas desempeñan un papel. Claro que la cuestión es cómo la psicología podría lograr constituir los demás objetos psíquicos *sin* la ayuda de las funciones noéticas. Si esta tarea (como pensamos nosotros) demostrara ser insoluble, entonces quedaría probada la imposibilidad de una psicología como la que pretende Münsterberg.

Pero supongamos por un momento que existiera una psicología independiente en el sentido en que la entiende Münsterberg, y que se pudiera prescindir de la conexión de los objetos psíquicos con la realidad de las vivencias, conexión en la cual se basa Münsterberg, sin saberlo y sin quererlo. ¿Qué se habría logrado entonces con esa psicología? Tendríamos una conexión construida de elementos construidos, y de esos elementos, según las leyes de la conexión, podríamos deducir *ad libitum* complejos. Ni los elementos ni los complejos ni las leyes tendrían que ver nada con la realidad. Esa psicología no proporcionaría ninguna clase de conocimiento; sería un juego –quizás muy ingenioso–, pero no sería una ciencia. Por el contrario, la aspiración de la psicología empírica existente ha sido en todo tiempo, no la de ofrecer explicaciones en general, sino la de explicar la *vida del alma, tal como ésta es en realidad*. Es posible que esta psicología –como le reprocha Münsterberg– no haya tenido ideas claras sobre sus conceptos fundamentales, sus metas y sus métodos. Seguramente Münsterberg tiene también razón, cuando distingue entre "explicar" y "entender" la vida del alma, y cuando acentúa la necesidad de

94* Op. cit., pp. 308 y 369ss.

95* Hablamos de objetos "no-yóicos" o "noemáticos", por contraposición a los objetos "noéticos". Véase la Introducción, p. 222.

investigar lo que es explicable y lo que es inteligible, antes de que uno se entregue a las tareas concretas. Pero es igualmente cierto que se suprime el sentido de la psicología (como el de cualquier ciencia experimental), cuando se define su tarea como la de construir libremente objetos y conexiones, en vez de investigar conexiones *subsistentes* y objetos *existentes*.

Sería conveniente añadir algo más sobre la relación existente entre la separación propuesta por Münsterberg entre la realidad original de la vivencia y las vivencias psíquicas, por un lado, y nuestra separación entre la conciencia y lo psíquico. [114] La vida del sujeto, que Münsterberg excluye del ámbito de la psicología, podría concebirse como conciencia pura. Pero para Münsterberg esa vida coincide con el vivenciar de las personas empíricas, del que debe ocuparse, por ejemplo, la historia, mientras que tal vivenciar, debe considerarse plenamente como psíquico, según nuestra concepción de lo psíquico. Pues bien, si prescindimos por completo de la conciencia pura, entonces es ciertamente correcto el distinguir entre el vivenciar, tal como se da en la realización ingenua y sin reflexión, y el vivenciar objetivado. Pero no procede abrir una sima tan marcada entre ambos, como la que propone Münsterberg. El vivenciar se presenta de manera distinta cuando es "consciente" en su realización, y cuando está objetivado. Pero es *el mismo* vivenciar el que se realiza sin reflexión, y el que en la reflexión se convierte en objeto. Y *que* es el mismo, eso lo vemos evidentemente en la reflexión. Si fuera imposible hacer que el vivenciar original fuera un objeto, entonces sería completamente incomprensible cómo Münsterberg llega, por ejemplo, a formular enunciados sobre él.

Del vivenciar original debe ocuparse, por ejemplo, el historiador. Él tiene que representárselo en su pensamiento, a fin de apropiarse de él y entenderlo, y la meta de su exposición es incitar a otros a que se lo representen en su pensamiento. Pero, para poder representar el vivenciar entendido, el historiador tiene que convertirlo en objeto; necesita la objetivización, aunque sólo sea como etapa transitoria. Para el psicólogo, las vivencias son objetos, que él se propone analizar, describir y explicar como científico. Pero, para apoderarse de esos objetos, para verlos intuitivamente en su plena vitalidad, él tiene que vivirlos o representárselos en su pensamiento; necesita adoptar una actitud "comprensiva", lo mismo que el historiador necesita adoptar una actitud objetivante. Y es el mismo material el que ambos investigan, aunque al psicólogo, que busca conexiones expresables a través de leyes, le interesa en el vivenciar individual otras cosas dis-

tintas de las que interesan al historiador. Los "objetos psíquicos" no son construcciones; tienen valor únicamente porque es posible, a través de ellos, captar la realidad de la vivencia original. La psicología no está limitada tampoco –según pudiera interpretarse a Münsterberg– a ciertos factores abstractos tomados de la realidad de la vivencia (los datos no referidos al yo), mientras que otras cosas (lo genuinamente subjetivo) fueran inaccesibles para ella. La investigación particularizada puede realizar eventualmente tal abstracción; el objeto de la ciencia es la psique de los individuos reales, incluida toda la realidad de la vivencia.

[115] En tiempos recientes la concepción de Münsterberg se ha modificado, por cuanto él, junto a la *psicología explicativa causal*, reconoce otra disciplina totalmente distinta. Las dos tienen en común "el que cualquier psicología tiene que ocuparse de las vivencias de los individuos... Por consiguiente, la personalidad individual sigue siendo para todas las psicologías el punto de partida decisivo"[96]. Pero después de "haber captado el significado propio de nuestro sentir y querer, de nuestra atención y de nuestro pensar, de nuestro recordar y de nuestro imaginar", "tratamos de comprender [...] cómo los vivimos, como actividad de nuestro sí-mismo, como intención de nuestra personalidad dirigida hacia un fin" o bien "como simples espectadores de nuestro vivenciar", "que describen la procesión de los fenómenos conscientes y la aprehenden en su necesaria conexión, y esto significa querer explicar", "tenemos que... distinguir entre dos disciplinas teóricas fundamentalmente distintas: una de ellas cuya esencia consiste en que la vida anímica sea representada y explicada como contenido de la conciencia, y la otra que se fundamenta en que la misma vida anímica sea interpretada y entendida como conexión de intención y de sentido. La una es una psicología causal; la otra es una psicología teleológica o intencional"[97]. Reconocemos esta distinción como absolutamente justificada, pero creemos que debe ser efectuada en un sentido distinto del propuesto por Münsterberg. Según su opinión, "el material de la psicología causal es un sistema de contenidos de conciencia objetivados, que, en cuanto tales, no pueden poseer jamás intenciones. El material de la psicología intencional es un sistema de actos, que, en cuanto tales, no pueden ser jamás un objeto, y no pueden entrar jamás en una conexión causal externa, sino

96* [*Grundzüge der*] *Psychotechnik*, [*Bases de la psicotecnia*, Leipzig, 1914], p. 11.

97* Op. cit., p. 12.

que se hallan únicamente en una relación interna"[98]. Sin embargo, "no se trata nunca de una división del sector, como si ciertas vivencias debieran ser investigadas desde uno de los puntos de vista, y otras vivencias debieran serlo desde el otro punto de vista. Todo lo contrario: no puede haber fragmento de la vida anímica que no pueda comprenderse desde ambos puntos de vista. Desde el punto de vista de la psicología descriptiva y explicativa tiene que mostrarse también plenamente el acto supremo de la voluntad como realizado en el mundo de los objetos... Por otro lado, no hay ninguna parte de la vivencia que no pueda entenderse enteramente desde el punto de vista de la psicología del espíritu"[99].

[116] En realidad no se trata de dos "elaboraciones lógicas", de distintos puntos de vista que sean insertados desde el exterior en la realidad de las vivencias, sino que lo psíquico, en cuanto es a la vez realización de la vida espiritual, se muestra en una variedad de leyes: leyes causales y conexiones de motivaciones y de sentido. Según se tematice la una o la otra, se llega a diversas disciplinas particulares. Pero estas disciplinas se entreveran completándose y se fomentan recíprocamente. La psicología intencional no puede analizar las vivencias sin objetivarlas, y la psicología causal las encuentra como objetos sin tener primero que "reelaborarlas". Cada una de ellas capta una determinada faceta de lo psíquico, y ninguna de ellas es capaz de expresarlo plenamente en su propio lenguaje. Por eso es también completamente injustificado el que Münsterberg sostenga que la psicología causal se aleja más de la realidad que la psicología intencional, y que, desde el punto de vista teórico, pudiera parecer innecesaria[100]. La tarea de la psicología causal está diseñada tan exactamente por la estructura de lo psíquico como lo está la tarea de la psicología intencional; más aún, en sentido riguroso, *ella* es la genuina *psicología*, mientras que la disciplina que la completa, debiera designarse más adecuadamente como doctrina del *espíritu*. Sólo que la psicología causal debe ocuparse de la investigación de las conexiones causales *constatables*, cuyo análisis fue la finalidad del presente estudio, y no de la construcción de toda la vida anímica a partir de elementos construidos[101].

98* Op. cit., p. 14.

99* Op. cit., p. 42.

100* Op. cit., pp. 44s. Con esta concepción se abandonó propiamente toda la anterior fundamentación de la psicología.

101* En la consideración final volveremos a la cuestión relativa a las diversas disciplinas "psicológicas", después de que por las investigaciones del segundo estudio hayamos obtenido más material sobre el tema.

ESTUDIO SEGUNDO

INDIVIDUO Y COMUNIDAD[1]

1* Tan sólo después de la terminación de este estudio llegó a mis manos la obra de Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfrage der sozialen Theorie und Ethik* ["El individuo y la comunidad. El problema fundamental de la teoría social y de la ética"], Teubner [Leipzig – Berlín] 1919). Sus ideas se acercan mucho a las propuestas por mí en este estudio.

Introducción

La investigación acerca de la causalidad psíquica concibió primeramente a la psique individual como un microcosmos, como un mundo en sí. [117] Pero nuestras reflexiones mismas instaban a una ampliación de ese marco. Vimos que el "mecanismo" del acontecer psíquico no está cerrado en sí. La energía vital que lo mantiene en funcionamiento, experimenta afluencias "desde el exterior". Y esas afluencias hay que estudiarlas hasta llegar a sus fuentes, si es que queremos lograr una compresión de la psique individual en todos sus aspectos. En esta labor hay que seguir dos orientaciones principales: la de la inserción en la conexión de la naturaleza material, y la de la inserción en la conexión del mundo espiritual. Al segundo problema está dedicada la siguiente investigación.

Debemos esclarecer principalmente una forma determinada de convivencia de las personas individuales, si es que queremos entender en qué sentido puede hablarse de un universo de la realidad psíquica en el que se integre como miembro la psique individual.

En la sociología moderna desempeña un gran papel una oposición entre dos tipos distintos de "socialización". F. Tönnies[2] fue el primero en estudiar esta oposición. Y otros la retomaron vivamente, por ejemplo M. Scheler[3]. Me refiero a la oposición entre *comunidad* y

---

2 Ferdinand Tönnies (Oldenswort 1855 – 1936 Berlín), filósofo y sociólogo alemán. Investigó en el campo sociológico trabajando principalmente la distinción entre los conceptos fundamentales sociológicos de comunidad y sociedad. Entre sus numerosas obras podemos destacar: *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Comunidad y sociedad], Leipzig, 1887; *Kritik der öffentlichen Meinung* [Crítica de la opinión pública], Berlín, 1922; *Soziologische Studien und Kritiken* [Estudios y críticas sociológicos], I-IV, Jena, 1925-1929; *Geist der Neuzeit* [Espíritu de la época moderna], 1935; etc.

3 Cf. p. 107.

sociedad. Por "comunidad" se entiende la vinculación natural y orgánica entre los individuos; por "sociedad", la vinculación racional y mecánica. Sin que nos adentremos en el proceso del origen histórico de esas estructuras sociales, y sin que nos atengamos exactamente al deslinde entre ambas, tal como lo propone, por ejemplo, Tönnies, la mejor manera de describir sus diferencias esenciales será quizás la siguiente: cuando una persona se sitúa como *sujeto* ante otra persona como *objeto*, la examina y la "trata" según un plan establecido basado en el conocimiento adquirido y obtiene de ella los efectos pretendidos, entonces ambas conviven en *sociedad*. Por el contrario, cuando un sujeto acepta al otro *como sujeto* y no sólo está ante él sino que además *vive con él* y es determinado por sus movimientos vitales, en este caso los dos sujetos constituyen entre sí una *comunidad*. En la sociedad cada uno se halla absolutamente solitario, es una "mónada sin ventanas". En la comunidad reina la solidaridad. Puede observarse que en las asociaciones que existen de hecho entre las personas, la mayoría de las veces se dan formas mixtas de estos dos tipos fundamentales, y puede verse, además, que una sociedad que por principio sea *únicamente* sociedad y que no constituya *también* hasta cierto punto una comunidad, es inconcebible[4]. Consideremos como el ejemplo más puro [118] de "hombre social" a un demagogo que quiera someter una multitud de personas a sus propios fines personales. Queda roto el vínculo de solidaridad entre él y aquellos que son objeto de su "propia manera de tratar a la gente". Él los observa como el navigante observa el viento y las olas, con los que ha de contar, o como el torero observa al toro tratando de descubrir sus puntos flacos. Y toda la conducta de esa persona estará determinada según un plan orientado a los efectos que quiera conseguir, en contraposición al hombre comunitario, que se da "ingenuamente", sin tener en cuenta los efectos de su manera de comportarse en público, y que recibe ingenuamente impresiones, sin efectuar observaciones. Ahora bien, puesto que el objeto del hombre social es la subjetividad, necesitará conocer también la actitud del hombre comunitario. Pues para acercarse tanto a la interioridad ajena que pueda conocer de ella todo lo que sea necesario para sus propios fines, él tendrá que poder entregarse a ella. No es posible, en absoluto, convertir al sujeto en objeto, sin haberlo aceptado primero sencillamente como sujeto. No pueden conocerse los medios con los que se puede causar impresión en la

4* Véase más adelante II, § 4c. También Scheler acentúa que la sociedad se funda en la comunidad.

multitud, sin estar familiarizado con la vida interior de esas personas, tal como puede lograrse únicamente mediante una entrega ingenua. El observador se distingue de quien vive ingenuamente con los otros, porque aquél utiliza racionalmente todo lo que la vida comunitaria le ofrece; esa persona pasa del vivenciar ingenuo a la actitud cognoscitiva; convierte a la interioridad ajena en el objeto, en vez de "reaccionar" inmediatamente ante ella, y utiliza el conocimiento para los fines de su propia actuación.

Si consideramos ahora como contrapunto del demagogo al genuino "hombre del pueblo", que por inclinación natural se pone al servicio del pueblo, entonces veremos que este último dependerá muchas veces de la actitud social como medio para lograr los fines de la comunidad. Ciertamente, para él serán decisivos los deseos, las necesidades, los intereses del pueblo, que él –como hombre comunitario– hace que influyan inmediatamente sobre sí. Ciertamente, la "impresión" que él causa y que le proporciona la función de dirigente, no es una impresión pretendida. Pero cuando él es consciente de su función como líder de la comunidad, entonces se halla también en la situación de tener que estudiar al pueblo para poder dirigirlo rectamente. De todos modos, es posible para él cumplir su tarea, sin tenerla claramente ante sí como un dato objetivo, y sin recurrir a la adopción de una actitud social. Vemos, por consiguiente, que la comunidad sin una sociedad es posible, pero que no lo es la sociedad sin una comunidad.

[119] En las investigaciones siguientes vamos a examinar cómo es posible una comunidad como sujeto de nivel más elevado, y cómo es posible una vida comunitaria.

I. La corriente de la vivencia de la comunidad

§ 1. La estructura de la vivencia comunitaria

El yo individual es el punto último hacia el que afluye toda la vida de la conciencia. Por "yo individual" no se entiende aquí una persona de determinada peculiaridad o singularidad, sino primordialmente el yo que es *este* yo y ningún otro, el yo único e indiviso –según se experimenta como punto de irradiación de cualquier vivencia. Se diferencia de todo lo que es no-yo, y, por cierto, se diferencia no sólo de los objetos muertos sino también de otros sujetos, y es diferente de esos otros sujetos, independientemente de las cualidades de ellos y de sus propias cualidades. Precisamente ese yo, que no necesita ninguna condición material para deslindarse de todo lo demás en cuanto a su ser-yo, es lo que nosotros designamos como *yo puro*. De él brota continuadamente la vida de la conciencia actual, que, remontándose al pasado, se convierte en "vida vivida", y se reúne en la unidad de la corriente de la conciencia constituida. En cada caso, la correspondiente vida constituyente actual fluye de la corriente pasada, y la corriente constituida coincide siempre con la corriente actual anterior. Lo que fluye de *un solo* yo, eso pertenece a *una sola* corriente de la conciencia, que está cerrada en sí y se halla deslindada de cualquier otra, al igual que lo está el yo mismo.

Pues bien, es sumamente asombroso cómo ese yo, a pesar de su condición de único y de su insuprimible soledad, puede entrar en una *comunión de vida* con otros sujetos, cómo el sujeto individual se convierte en miembro de un sujeto supraindividual, y cómo en la vida actual de semejante comunidad de sujetos o de un sujeto comunitario se constituye una corriente de vivencias supraindividuales. No vamos a detenernos aquí a investigar cómo estén dados los demás sujetos

para aquel que es un solo sujeto, y hasta qué punto esa condición de sujetos dados sea presupuesto para la vida comunitaria. Tan sólo nos interesa primordiamente la estructura de esa vida comunitaria misma.

Tomemos como punto de partida la vida de cualquier grupo social al que pertenezcamos o del cual nos sintamos como miembros. Según nuestro planteamiento del problema, no investigaremos el ser objetivo de la formación social, tal como se presenta ante nosotros en el mundo, sino que queremos contemplarlo –por decirlo así– desde el interior. El material que [120] se presenta ante nosotros para analizarlo, es lo que nosotros experimentamos como miembros de la comunidad. Tomemos como ejemplo lo siguiente. La tropa en la que yo presto servicio militar, se encuentra apesadumbrada por la pérdida de su capitán. Si comparamos con ello el duelo que yo siento por la pérdida de un amigo personal, entonces vemos que los dos casos se diferencian en varios aspectos: 1) El sujeto de la vivencia es distinto; 2) la estructura de la *vivencia* es diferente; 3) la *corriente* de vivencias en la que se integra la vivencia, es de género distinto.

En lo que respecta al primer punto, en nuestro caso tenemos, en lugar del yo individual, un sujeto que abarca una pluralidad de yos individuales. Es cierto que yo, el yo individual, está lleno de sentimientos de duelo. Pero yo no me siento solo en esa tristeza, sino que la experimento como *nuestro* duelo; la vivencia está coloreada esencialmente por el hecho de que otros participen en ella, o, más bien, de que yo participe en ella, pero únicamente como miembro de una comunidad. *Nosotros* estamos afectados por la pérdida y sentimos tristeza por ella, y este "nosotros" no sólo abarca a aquellos que tienen sentimientos de duelo como yo, sino que abarca a todos los que forman parte de la unidad del grupo: incluso a aquellos que no saben nada del suceso, e incluso a los miembros del grupo que han vivido anteriormente o que vivirán posteriormente. Nosotros, los que tenemos sentimientos de duelo, lo hacemos en nombre[5] de todo el grupo y de todos los que pertenecen a él. El grupo es el sujeto de la vivencia comunitaria, que vive en nosotros, los diversos sujetos individuales que pertenecen a él. Este sujeto lo sentimos afectado en nosotros, cuando tenemos una vivencia comunitaria. Yo siento pena como miembro de la tropa, y la tropa siente pena en mí.

5* Este "en nombre de" no designa una "representación", sino únicamente la referencia a la comunidad, una referencia incluida en la vivencia misma.

Para que no se nos entienda erróneamente, hemos de anticipar aquí algo que tan sólo las ulteriores investigaciones aclararán plenamente. El sujeto comunitario del que hablamos, no debe entenderse como "yo puro", idéntico al yo individual. La vivencia comunitaria no brota del sujeto comunitario de la misma manera que la vivencia individual brota del yo individual, que, en su yoidad, se caracteriza como lugar de origen supremo. Las vivencias de la comunidad, como las individuales, tienen en último término su origen en los yos individuales que pertenecen a la comunidad. Pero esta imposibilidad de un "yo puramente [121] comunitario" no está en contradicción con nuestras exposiciones acerca del sujeto comunitario. Las expresiones "yo" y "sujeto" son en realidad ambiguas. Así como distinguimos la *personalidad*, la unidad constituida de las cualidades personales, diferenciándola del yo puro, del punto de irradiación –sin cualidad– de las vivencias, así también lo hacemos en el grupo. No existe un sujeto comunitario, análogo al yo puro. Pero a la personalidad individual, que se constituye en las vivencias individuales y a partir de la cual deben entenderse a su vez las vivencias individuales, le corresponde con seguridad una *personalidad total*, debiendo considerarse como vivencias de la misma a las vivencias comunitarias. El estudio detallado de estas relaciones quedará reservado para más adelante[6].

Decíamos ahora que no sólo el sujeto, sino también la vivencia revela para la comunidad una estructura distinta que para lo individual. Para mostrar esto debemos enlazar con la articulación de la vivencia, que hemos estudiado anteriormente. Distinguíamos entre el *contenido* de la vivencia (en nuestro caso, el duelo) y su *vivenciarse* (el sentimiento de duelo), y lo distinguíamos, a su vez, de la *conciencia* de la vivencia, la conciencia que –sin objetivarlo– la acompaña y que eventualmente puede desembocar en una reflexión que haga que la vivencia se convierta en el objeto. En lo que respecta al contenido, hemos de distinguir entre lo que el individuo experimenta[7] como miembro de la comunidad, y lo que experimenta la comunidad misma. El duelo que yo siendo "en nombre de" la tropa, es un contenido absolutamente individual, embebido en mi vida individual, aunque la circunstancia de que yo lo experimento en nombre de la tropa, le da una nota que lo diferencia de cualquier duelo por una pérdida

6* Véase el capítulo segundo de este estudio.

7* No debe confundirse con esto el modo en que el individuo se vea afectado *personalmente* por lo que le sucede a la tropa: por ejemplo, en el caso de que el capital sea su amigo personal.

puramente personal. Así que cada individuo tiene *su propio* duelo, aunque, por otra parte, esté justificado decir que todos ellos sienten "el mismo" duelo. Hay que destacar precisamente el significado de esta "identidad". El duelo es un contenido individual que yo siento, pero *no es sólo* eso. Ese duelo tiene un *sentido*, y en virtud de ese sentido exige algo que quede más allá de la vivencia individual, algo que exista objetivamente, por lo cual quede fundamentado racionalmente. Lo [122] objetivo, a lo cual se aplica en nuestro caso el duelo según su sentido, es la pérdida del capitán. Por consiguiente, el correlativo de la vivencia es el mismo para todos los que participan en ella, y de manera correspondiente el contenido de sentido de cada vivencia individual que se refiere a ese contenido, es *idealiter* el mismo, a pesar del revestimiento individual que lo envuelve en cada caso. Por consiguiente, en cada contenido de vivencia hemos de distinguir entre un núcleo de sentido y la envoltura especial que ese contenido asume en la vivencia de tal o cual yo. No cualquier sentido necesita ser accesible a una pluralidad de sujetos. Cuando yo pierdo a un amigo, esa pérdida me afecta a mí como a ninguna otra persona, y, en consonancia con ello, el contenido de sentido del duelo que corresponde a esa pérdida, afecta a mi vivencia y sólo a mi vivencia. Ese contenido es accesible únicamente a la comprensiva actitud de quien penetra en los sentimientos ajenos o se identifica con ellos, y eventualmente puede ser sentido incluso más adecuadamente por esta otra persona que por el afectado mismo. Pero el duelo sentido por empatía, como tal, en contraste con el contenido de sentido vivenciado originalmente, y aunque se haya penetrado plenamente en él, muestra una modificación de sentido, que permite designar como individual al sentido mismo, prescindiendo del colorido de su vivencia. Por el contrario, el sentido de duelo que corresponde a la pérdida sufrida por la tropa, puede ser experimentado en principio por cualquier miembro de la misma. Una vivencia de este contenido de sentido la experimentará la tropa y cualquiera que pertenezca a ella. Lo que entonces se ha realizado o se ha pretendido realizar con ese duelo, exigido racionalmente, en las vivencias de cada uno de los miembros, eso constituye el duelo como contenido de la vivencia comunitaria. El que el contenido de la vivencia esté constituido por múltiples elementos, eso no es nada nuevo con respecto a la vivencia individual: tampoco este contenido es una cosa puntual, sino que va creciendo en una continuidad del vivenciar a lo largo de una duración y muestra varias oscilaciones cualitativas dentro de su unidad. Sólo que en este caso el contenido de la vivencia pertenece a *una sola* corriente individual de concien-

cia, mientras que en el otro caso vemos que toda una serie de corrientes de conciencia cooperan eventualmente en él. Si ninguno de los miembros siente el duelo debido, entonces habrá que decir que la pérdida no es estimada correctamente por la tropa. Pero eso no se aplica ya, con tal que únicamente *un solo* miembro haya realizado en sí el contenido de sentido requerido racionalmente: puesto que al menos uno siente "en nombre de la tropa", la pérdida ha encontrado en él una respuesta a lo que ella requería. Con ello no se eliminan las vivencias de los demás. Todas ellas contribuyen conjuntamente a la constitución de la vivencia comunitaria. Pero lo [123] que *se pretendía* en todos ellos, eso ha llegado a *cumplirse* en la vivencia de uno solo. La relación entre los diversos contenidos parciales puede esclarecerse a su vez por medio de constitución paralela de una vivencia individual; para explicarlo, nos serviremos de un ejemplo, tomado esta vez de otro ámbito. Cuando en la oscuridad me acerco a un objeto y, mientras lo tengo constantemente presente en mi vista, lo tomo al principio por una persona acurrucada, luego lo tomo por un animal, pero al final me doy cuenta de que se trata de un mojón de carretera. De la misma manera, la continuada serie de vivencias encuentra su conclusión en la unidad de una percepción. El material sensible sobre el que se edifica la vivencia, los contenidos de la sensación, están variando constantemente, y con ellos se modifica la intención objetiva, la "opinión" de la vivencia. La nueva aprehensión tacha la antigua y deprecia con ello en cierto modo los datos sensoriales en los que la antigua aprehensión se basaba. Finalmente se afirman únicamente los contenidos de la sensación en los que se basa la *intención cumplida*, que poseemos en el conocimiento claro. Pero tampoco los datos "depreciados" son eliminados de la vivencia total de la percepción, sino que contribuyen lo mismo que los otros a su constitución. En nuestro caso sucede análogamente que la vivencia de cada doliente en particular tiene un contenido de sentido y tiende, en virtud de ese contenido de sentido, hacia algo objetivo: la pérdida a la que corresponde el duelo y la tristeza. Pero sólo en la vivencia de una persona que tiene los "debidos" sentimientos de duelo, se ha cumplido y satisfecho la intención que trasciende a toda la vivencia comunitaria.

Hay que acentuar que a las vivencias que están orientadas hacia un objeto supraindividual –en la medida en que ese objeto se halle ante nosotros como supraindividual–, les es inherente, junto a la intención puramente objetiva, una intención hacia la vivencia comunitaria, de la cual nuestra vivencia es constitutiva. Sentimos el duelo como personas pertenecientes a la tropa, y nosotros, al hacerlo, pre-

tendemos realizar con ese duelo el duelo de la tropa. También esta intención puede ser más o menos cumplida, pero esta relación de cumplimiento debe deslindarse absolutamente de la relación antes mencionada. La intención de realizar la vivencia comunitaria puede cumplirse mucho más ampliamente que la intención de hacer justicia a las exigencias del objeto – por ejemplo, en los casos en los que el contenido de la vivencia comunitaria quede considerablemente por detrás de lo que se requiere de él. Por otro lado, el contenido de la vivencia individual puede llegar muy cerca [124] de lo que es requerido por el objeto supraindividual y, sin embargo, no necesita ni de lejos coincidir exactamente con el contenido de la vivencia comunitaria. Esto puede depender primeramente del hecho de que componentes de sentido que no están requeridos objetivamente se presenten en el contenido de la vivencia comunitaria. Puede suceder, por ejemplo, que el correspondiente suceso –la muerte del capitán– sea valorado erróneamente por algunos miembros en cuanto a su significado para la comunidad, y que esas valoraciones "erróneas", tachadas y corregidas por medio de otros contenidos de sentido, entren también en el contenido total, sin que necesiten ser acogidas por la vivencia individual. Pero, además, hay otros factores que desempeñan un papel en el descomponerse del contenido individual y del contenido total intencionado en él: la trascendente intención hacia el objeto supraindividual, que recorre los contenidos de sentido de las vivencias individuales, fundamenta la unidad de la vivencia comunitaria –ella es una unidad de sentido. Sin embargo, también el contenido de la vivencia comunitaria tiene su propia "coloración vivencial", que abarca el núcleo de sentido y que en su índole propia está determinado por la peculiaridad de los contenidos de las vivencias individuales que participan en la constitución de la vivencia comunitaria. Naturalmente, la vivencia comunitaria que está constituida por vivencias individuales tan variadas, es singularísima en su coloración individual, lo mismo que lo son las vivencias individuales, y es diferente de cada una de ellas.

Llegamos ahora al segundo momento de la vivencia concreta, al vivenciar del contenido, en nuestro caso: al experimentar sentimientos de duelo. El mismo contenido (según su posesión de sentido) puede sentirse más o menos vehementemente, más o menos profundamente, más puramente o puede estar enturbiado por otra cosa. Cada individuo siente el contenido de manera diferente, y estas diferencias del sentir, las diferencias "noéticas", tienen sus correlativos en las diferencias "noemáticas", a saber, en aquellas múltiples "coloracio-

nes de la vivencia" del contenido de sentido, de las que hemos hablado. Pero el vivenciar, según su plena consistencia, no es absolutamente individual. Así como el contenido de sentido está revestido de una coloración vivencial, así también el vivenciar, por otra parte, está determinado por el sentido del contenido. Cada contenido exige, por su sentido, un vivenciar de índole enteramente determinada. El duelo, por ejemplo, que corresponde a la pérdida sufrida, exige una determinada profundidad y una determinada vehemencia de sentimiento. Estas cualidades del sentir pueden estar presentes, por principio, en todos los participantes, pero es también posible que solamente pocos o que incluso [125] ninguno llegue a alcanzarlas; que nadie, con sus vivencias, haga justicia a las exigencias del contenido de sentido. Si suponemos que las cualidades del vivenciar exigidas se encuentran en varios individuos, y si además prescindimos por completo de cómo *cada uno* es afectado *personalmente* por la pérdida, sino que contemplamos únicamente cómo ellos se sienten en cuanto miembros de la comunidad, entonces encontramos en cada una de esas vivencias, a pesar de todo lo que tienen en común, una nota individual.

Si nos preguntamos ahora si a la comunidad misma –no sólo a sus miembros– hay que atribuirle una vivencia, al igual que un contenido de la vivencia, entonces habrá que responder de manera absolutamente afirmativa a esa pregunta. Si dejamos a un lado cómo la pérdida nos pueda afectar personalmente a nosotros, si consideramos tan sólo lo que esa pérdida significa para la comunidad, entonces nos sentiremos afectados en nombre de la comunidad, la vivencia de esa pérdida es lo que se realiza en nosotros y por medio de nosotros. Es plenamente significativo afirmar que la comunidad siente su duelo de una manera profunda, apasionada y persistente, o que lo hace ligera y fugazmente. Con ello, la vivencia comunitaria, tanto en su aspecto noético como en su aspecto noemático, está constituida por las diversas vivencias de los individuos participantes. Según se encuentren o no se encuentren sujetos individuales cuya vivencia haga justicia a las exigencias del contenido, podremos afirmar de la comunidad misma que ella siente o no siente debidamente el duelo. Y además la nota individual de las distintas vivencias constituyentes determina la peculiaridad noética especial de la vivencia comunitaria.

Pues bien, ¿qué pasa con la conciencia de la comunidad? ¿Podrá afirmarse que una comunidad es consciente de su vivenciar, mientras éste se realiza? ¿Que la comunidad puede reflexionar eventualmente sobre su vivenciar? ¿Y la conciencia y la reflexión de la comunidad

habrá que distinguirlas de las de sus diversos miembros, de la misma manera que el vivenciar y el contenido de la vivencia de la comunidad tuvimos que diferenciarlos del de sus elementos? Evidentemente no procede formular tales afirmaciones. La comunidad llega a ser consciente de sí misma únicamente en nosotros, y esta "conciencia comunitaria" nuestra no constituye ninguna conciencia comunitaria supraindividual, a la manera como el vivenciar individual y su contenido constituyen un vivenciar supraindividual y un contenido supraindividual. El individuo vive, siente, actúa como miembro de la comunidad, y, en la medida en que hace eso, la comunidad vive, siente y actúa en él y por medio de él. Pero cuando él llega a ser consciente de su vivenciar o reflexiona sobre él, entonces no es la comunidad la que es consciente de lo que ella vivencia, [126] sino que el individuo llega a ser consciente de lo que la comunidad vivencia en él[8].

Esto nos vuelve a llevar atrás, hasta la tesis con la que habíamos comenzado nuestras exposiciones: del yo individual brota toda la vida consciente. Toda vida que genera originalmente, la corriente última constituyente, tiene su origen en el yo individual. Y tan sólo en el ámbito de las vivencias constituyentes se deslindan las vivencias individuales y las vivencias comunitarias. Puesto que tan sólo la corriente constituyente está acompañada originalmente por la conciencia, pero todo lo constituido es sólo secundario y es dilucidado por la luz de la conciencia como inseparable de lo constituyente, vemos que no podrá haber una conciencia comunitaria independiente, como tampoco hay una vida comunitaria constituyente.

Por este motivo no podremos hablar en sentido estricto de una "corriente de conciencia" de la comunidad. En el yo individual no hacemos separación entre la corriente de la conciencia y la corriente de la vivencia, porque la corriente originalmente generadora del vivenciar y la serie de vivencias persistentes que se constituyen en él como unidad, llegaron a coincidir, y porque, según la manera corriente de hablar, el término de conciencia, que nosotros designamos así, se ha ampliado con el factor de la vivencia aplicándose a toda la vivencia[9]. Ahora bien, en la vivencia comunitaria hemos de distinguir

8* Esto no queda modificado en modo alguno por el hecho de que eventualmente atribuyamos a una comunidad (por ejemplo, a un pueblo en una época avanzada de su desarrollo) un grado especialmente más alto de "conciencia". Esta conciencia significa entonces una peculiaridad típica de los miembros de la comunidad (o de su vivenciar), pero no de la comunidad misma.

9* Aquí prescindimos por completo de otras significaciones del término.

estrictamente: en ella no se da una corriente de la conciencia como corriente originalmente constituyente. Pero las vivencias de la comunidad se reúnen en una unidad, al igual que las vivencias del individuo, de tal manera que con todo derecho podemos hablar de una *corriente de vivencias de la comunidad*. Pues bien, esta formación debemos examinarla más detenidamente. Tal formación se diferencia primeramente de la corriente de la vivencia de un individuo, porque, según su constitución, remite a la original vida de la conciencia de una pluralidad de sujetos individuales. Pero, prescindiendo de eso, existe una diferencia entre los elementos de los que se compone la una y la otra unidad. Las vivencias comunitarias, como vimos, están constituidas, tanto en su contenido como en su ser vivenciadas, por vivencias individuales. [127] La vivencia comunitaria y toda la corriente *no impone* sencillamente las corrientes vivenciales de los individuos participantes, de tal manera que la misma vivencia debiera considerarse como elemento de la corriente vivencial individual y de la corriente de las vivencias comunitarias. Sino que lo que el individuo experimenta como miembro de la comunidad, constituye el material del que se constituyen las vivencias comunitarias. Pertenecen, por tanto, a un nivel superior de constitución que el de las vivencias individuales[10]. Esta diferencia encuentra ya expresión de modo puramente externo en el hecho de que las vivencias de una comunidad puedan extenderse ulteriormente a través de una duración mucho más amplia que la de las vivencias de un individuo. El odio de los güelfos contra los gibelinos o el odio de la democracia social contra la "sociedad burguesa" son vivencias unitarias en la corriente vivencial de las partes correspondientes y se extienden a lo largo de generaciones enteras de individuos, los cuales aportan en cada caso contribuciones constitutivas a la formación de una unidad de duración de orden superior.

Para la comprensión de estas unidades de duración y del lugar que ocupan en la corriente de la vivencia de la comunidad, son muy ins-

10* La misma vivencia puede considerarse eventualmente ya sea como vivencia del individuo o bien como vivencia de la comunidad -- y puede serlo precisamente por su contenido de *sentido*; porque, en cuanto al *vivenciar*, toda vivencia comunitaria es a la vez una vivencia individual, y puede ser contemplada retrospectivamente ya sea bajo un aspecto o bien bajo el otro aspecto. Por ejemplo, el estallido de la guerra lo experimenté yo como una ruptura en el curso de mi vida personal y, a la vez, como nuestro destino común. Estos modos diversos de la intención se hallan entrelazados mutuamente en la unidad de una vivencia y se constituyen el uno sobre el otro. En la contemplación retrospectiva, yo puedo contemplar el uno sin el otro.

tructivas las reflexiones de Simmel[11] sobre el acontecer histórico[12]. El acontecer real –así piensa él– es continuado, pero el acontecer histórico no coincide con él, sino que consta de sucesos discretos que están reunidos bajo una idea unitaria (batalla, guerra, tiempo de gobierno, etc.). Si se va descomponiendo cada vez más esas unidades, entonces se llega finalmente a los "átomos", que no tienen ya sentido histórico y con los cuales no se puede construir ya lo histórico.

Nos damos cuenta claramente de que tales consideraciones quedan propiamente más allá de nuestro planteamiento del problema. En efecto, con la relación entre la vida individual y la vida comunitaria no se llega todavía a lo específico de lo histórico, pero para el análisis de lo histórico se presupone la confrontación con esa relación, [128] y las argumentaciones de Simmel implican algo acerca de ello. La contraposición entre el acontecer "real" y el acontecer "histórico" muestra que Simmel considera la "historia" como producto del pensamiento histórico, que se elabora a base del material del acontecer "real" mediante una determinada "formación". A lo que Simmel designa como "átomos" y a lo que él considera como material del acontecer histórico, pertenecen, por ejemplo, las vivencias de los diversos soldados en una batalla. Bien consideradas, son ya unidades discretas que se destacan del *continuum* original, la corriente constituyente de la conciencia. En su totalidad, esas unidades de vivencia forman la corriente de la vivencia (individual) constituida, que se extiende en la unidad del tiempo inmanente, y son unidades que llenan los diversos trechos de duración de ese tiempo. Entre las unidades inmanentes existen determinadas relaciones: las posteriores dependen de las anteriores en cuanto a su aparición y a su condición, y cada una de esas unidades constituye en primer lugar un fragmento de la conciencia, y puede ser, además, de importancia para llenar trechos posteriores de la corriente y, por tanto, participa de doble manera en su constitución. Ahora bien, esta segunda importancia constitutiva no es igual en todas las unidades inmanentes; éstas son de mayor o menor "trascendencia" y, a consecuencia de ello, son responsables en mayor o menor grado de la estructura de la corriente entera; son, por tanto, factores constitutivos pero con valencia diversa. Si designamos el curso de la vida de una persona como su "historia", es decir,

11 Georg Simmel (Berlín 1858 – 1918 Estrasburgo), cf. p. 195.

12* *Das Problem der historischen Zeit* [El problema del tiempo histórico], Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft nº 12 (Berlín, 1916).

sus vivencias en cuanto éstas se hallan en la conexión interna que se acaba de describir, juntamente con sus motivos y con el desarrollo de la personalidad que va a la par con el trascurso de las vivencias, entonces vemos que no todas las vivencias de la corriente en la que se constituye esa "historia", son de importancia "histórica". En sentido estricto, la conexión vital de un individuo, considerado aisladamente, no es todavía un acontecer histórico, sino que lo es únicamente en cuanto ese acontecer se integra en la conexión total de la vida histórica. Pero nos muestra en pequeño la estructura del acontecer histórico[13*]. El curso de la vida, coherente internamente, no es menos "real" que la corriente entera de la que se destaca, y las unidades discretas que constituyen la corriente, no son menos reales que la vida original. Las unidades de sentido se encuentran [129] preparadas para la mirada reflexiva y comprensiva, y no son trasportadas mediante una actividad trasformadora a la "realidad original".

La constitución de la vivencia no se detiene entonces en las vivencias individuales, sino que a partir de las unidades individuales de vivencia y sobre ellas se constituyen las vivencias comunitarias. En ello se muestra que no todas las vivencias individuales contribuyen a la constitución de las vivencias supraindividuales, y se muestra además que no todo lo que se presenta en la vida de una comunidad, necesita integrarse en la conexión de su curso vital. A la constitución de la corriente de la vivencia individual le corresponde la constitución de la corriente de la vivencia supraindividual; al emerger de la vida individual "importante" e internamente coherente, le corresponde la conexión de sentido de una vida comunitaria. Y también estas unidades superiores de sentido son realidades que se hallan previamente, no son productos del método histórico. Las vivencias individuales que uno encuentra, cuando busca los elementos o "átomos" del acontecer histórico, no son en sí material no-histórico para una elaboración histórica, sino que interesan únicamente para una contemplación histórica cuando desempeñan un papel en el curso de la vida total, que la ciencia histórica trata de reproducir. Acerca de las diversas vivencias comunitarias hay que decir, además, que éstas se diferencian de las vivencias individuales no sólo en cuanto a su duración, sino también en cuanto a la plenitud de su contenido. Lo que abarca

13* Lo que aquí habíamos caracterizado como el curso de la vida de una persona, y toda conexión de sentido, conclusa en sí, de una estructura análoga, se incluye en el concepto de "*secuencia*", plasmado por Xénopol en su obra *Théorie de l'histoire* [*Teoría de la historia*, Paris, 1908].

una vivencia, por ejemplo, el sufrimiento de un pueblo vencido, es tan sobrecogedor, que el individuo se encuentra ante ello como ante algo inmenso e incomprensible. Esto se verifica no sólo para aquel que es extraño a la comunidad, sino también para aquel que pertenece a ella, que participa en la vivencia de la comunidad y contribuye a constituir tal vivencia. Lo que él siente de ese sufrimiento, eso precisamente es tan sólo una pequeña contribución a la vivencia total, que él comprende, presintiéndola, en su propio sufrimiento, pero que él no es capaz de abarcar plenamente[14*]. En todo ello hay que tener bien presente lo que hemos mostrado hace poco [130] acerca de la corriente de la vivencia: la relación de la vivencia comunitaria con la vivencia individual es una relación de constitución, no de suma. Aquel que quisiera reunir en sí todas las vivencias constitutivas, pero las uniera en sí como una mera suma sin conexión interna, ése tal no se hallaría en posesión de la plena vivencia comunitaria, lo mismo que por una simple acumulación sucesiva de datos sensoriales no se obtiene la unidad de un objeto. Tan sólo cuando las múltiples aportaciones, dominadas por la unidad de un sentido, se hayan reunido en una estructura de índole superior, entonces tendremos, en lugar de una suma de elementos, la nueva totalidad. De esta manera se constituyen las vivencias comunitarias y la unidad de la corriente, en la que esas vivencias confluyen, sobrepasando las vivencias individuales que las constituyen.

Esto no quiere decir que las vivencias comunitarias sean por principio inaccesibles al individuo. En efecto, aquel que quisiera afirmar tal cosa, tendría que declarar que carecen de sentido todos los enunciados acerca de las vivencias comunitarias. Hemos expuesto ya que pertenece al sentido de aquellas vivencias individuales, que son constitutivas para una vivencia comunitaria, el que se encaminen hacia la vivencia comunitaria y tiendan a abarcarla. Y hemos visto que esa tendencia puede satisfacerse en grado mayor o menor. Cómo deba entenderse lo de que la vivencia comunitaria sea abarcada por la

14* Por anteriores análisis sabemos que la "no-plenitud" debe entenderse en doble sentido: es posible que la vivencia del individuo no abarque plenamente la vivencia de la comunidad, sino que comprenda sólo de manera vacía lo que los otros contribuyen a ella. Y existe, además, la posibilidad de que el miembro individual de la comunidad –al igual que eventualmente la comunidad entera– no sienta el "debido" sufrimiento, es decir, que no experimente el sufrimiento justificado por la realidad vivenciada. La vivencia del individuo, sobre la cual se constituye la vivencia de la comunidad, puede no ser plena en ambos sentidos. Pero, eventualmente, puede ser también plena en uno de ellos sin serlo en el otro.

vivencia individual, y si por principio existe en este punto un límite de plenitud, y si, además, han de considerarse otras vivencias individuales –fuera de las originalmente constitutivas– que hagan que la vivencia comunitaria sea un dato objetivo para el individuo, todo ello son cuestiones que requieren una investigación especial. En este lugar no podemos adentrarnos en ella.

§ 2. **Elementos de la corriente de la vivencia**

En primer lugar, es preciso investigar qué vivencias individuales son apropiadas para ayudar a constituir una vivencia comunitaria. Porque no todo lo que aflora en la corriente de la conciencia es válido para este fin. Las vivencias con sentido individual, es decir, las vivencias que se encaminan a algo que únicamente tiene importancia para el solo individuo, se limitan también a ese individuo y no desempeñan por encima de ello ningún papel constitutivo.

a) Sensibilidad e intuición sensible

Si aplicamos esta norma, entonces hallamos que el nivel inferior de toda la vida de la conciencia, el de la entera *vida sensorial*, es incapaz por sí de constituir una vivencia comunitaria. La sensibilidad [131] pura es lo que cada individuo tiene para sí solo y lo que no comparte con ningún otro. Esto se aplica no sólo a vivencias con contenido no-referido al yo (las sensaciones), sino también a vivencias con contenido yóico (como el dolor sensorial). Una luz trémula "ante el ojo", un zumbido "en el oído", un picor, un cosquilleo, un sentimiento de placer puramente sensorial es algo que no tiene ningún sentido que vaya más allá del estado subjetivo y que, por tanto, no puede ser vivenciado en común por varios sujetos. Esto nos conduce al curioso resultado de que la comunidad como tal no tiene sensibilidad. Esto podrá sonar al principio como muy extraño, pero, bien examinadas las cosas, no tiene nada de sorprendente. En efecto, no se quiere decir con eso que la sensibilidad no desempeñe ningún papel para la vida comunitaria. Puesto que la sensibilidad es el fundamento de la vida de la conciencia individual y puesto que esta última constituye el vivenciar comunitario, vemos que la sensibilidad es también constitutiva, en último término, de la vida de la comunidad. Además, veremos más adelante que no sólo la sensibilidad de los individuos, sino también el contacto sensorial entre unos y otros es de la máxima

importancia para las vivencias de la comunidad. Finalmente, por medio de nuestra constatación no quedará excluido el que exista cierta reproducción de la sensación y una comprensión recíproca que vayan más allá de la sensibilidad individual. Lo único que queremos decir es que, entre las vivencias comunitarias, no hay vivencias puramente sensoriales[15].

Ahora bien, lo que se aplica a la sensibilidad pura, no se aplica ya a las vivencias en las que aquélla entra a formar parte como materia, como material. Será conveniente considerar aquí por separado las vivencias con contenido ajeno al yo y las vivencias con contenido yóico, e investigar con respecto a ambas dónde comienza la posibilidad de la formación comunitaria.

En lo que respecta a los contenidos no-referidos al yo, diremos que el dato de la sensación deja de ser "puramente subjetivo", cuando lo penetra una mirada espiritual que lo comprende y lo vivifica. Para que sea posible semejante aprehensión vivificadora y unificadora, la corriente de los datos sensoriales tiene que mostrar un orden determinado. Cuando, por ejemplo, un resplandor luminoso que me deslumbra, no "acompaña", cuando uno deja vagar la mirada [132] (lo cual no debe entenderse aquí como un proceso objetivo del movimiento del ojo corporal, sino como el curso de determinadas sensaciones de movimiento), sino que surge y desaparece con determinado ritmo, entonces se convierte para el sujeto en la manifestación de un resplandor de luz objetivamente existente, es decir, la corriente de las sensaciones desaparece para el sujeto en favor del objeto unitario que esas sensaciones constituyen, y en el cual reposa ahora su mirada espiritual. Sin embargo, para que tal orden pueda desarrollarse hasta constituir una estructura general firme, es necesario que en el ámbito de la corriente de las sensaciones, la vivencia singular de la sensación no sea absolutamente individual e irrepetible. Si no pudiéramos extrapolar del estado concreto de la vivencia un núcleo idéntico que pueda retornar en una concreción distinta, entonces sería inconcebible todo

15* El hecho de que en el ámbito de la sensibilidad no exista ningún vivenciar conjunto y ningún revivir en sentido estricto, fue acentuado ya por Scheler (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* [Sobre la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía], p. 9). Pero el citado autor no va más allá de la meta, cuando afirma que las sensaciones extrañas y los sentimientos sensibles son accesibles únicamente por el camino de la deducción por analogía (op. cit., p. 138). Véase, a propósito, mi estudio: *Zum Problem der Einfühlung* [Sobre el problema de la empatía], pp. 64ss.

ritmo, toda ordenación[16]. Pero allá donde semejante tipicidad y ordenación hacen posible la constitución de un objeto, allí comienza la posibilidad de una condición común. La "ordenación", que convierte a la "confusión de las sensaciones", en sí absolutamente irracional y absolutamente individual en su concreción, dada la complejidad de sus elementos, que la convierte –digo– en la portadora de un sentido y en el posible sustrato para poder captar el objeto, puede trasferirse a otros sujetos y, en el curso de las sensaciones individuales, puede suceder que se constituya en objeto común para ellos. Con ello resulta también la posibilidad de captar un objeto como vivencia comunitaria. Así como, dentro de una corriente de vivencia individual, una vivencia unitaria de una aprehensión puede abarcar una pluralidad de trascursos de sensaciones, cada uno de los cuales son en sí continuados, pero que están separados unos de otros por otros trascursos que no están sometidos a la misma ordenación, y que, por tanto, no son tampoco constitutivos del mismo objeto, así también los trascursos de las sensaciones de distintas corrientes de vivencias pueden contribuir también a la constitución de una vivencia comunitaria, si se aprehenden en el mismo sentido. Si un piquete percibe desde el puesto de guardia un resplandor luminoso, entonces el grupo, como unidad, es el que tiene la sensación, y lo que cada individuo percibe, eso es únicamente una aportación constitutiva a la vivencia comunitaria.

Nos llevaría muy lejos, si quisiéramos realizar esta observación en relación con todos los niveles de la constitución de la naturaleza. Está claro sin más [133] que lo que habíamos mostrado con respecto a los datos de la sensación óptica y a las objetualidades, puede mostrarse también en todas las esferas de los sentidos y se aplica igualmente a los objetos que están constituidos mediante la cooperación de todos los campos de los sentidos: las cosas materiales plenas. El carácter comunitario de la conciencia de objetos llega a hacerse patente con extrema claridad (en un primer momento en la sola limitación a las meras "cosas", a los objetos carentes de valor), cuando de la percepción sensible pasamos a la *experiencia*, que abarca todos los recuerdos, expectativas, sospechas, conclusiones, etc., basados –todos ellos– en la percepción. El presupuesto para poderlos captar, como para poder captar los elementos objetivos supraindividuales, estudiados

16* La relación con la constitución del objeto no debe entenderse en sentido erróneo como si se concibiera con ello la "ordenación" del material, y se *dedujera* de ahí la existencia de un objeto. La ordenación es únicamente el fundamento reflexivamente demostrable de la conciencia del objeto.

anteriormente, es que los individuos que participan en ellos se abran unos a otros y asuman una actitud de comprensión recíproca. Por consiguiente, forma parte de una teoría completa de la experiencia –aunque ésta quiera limitarse a la experiencia material– la teoría de la "empatía" (entendida como conocimiento de la subjetividad ajena). *Cómo* ésta se entrelaza con los demás componentes de la experiencia individual, a fin de constituir la experiencia supraindividual, eso es algo que no podemos detenernos a estudiar aquí. Aquí no se trata tampoco de saber si es posible y hasta qué punto una experiencia individual, si la cooperación de la experiencia ajena *tenga que* intervenir eventualmente, y en qué lugar de la constitución del objeto deba hacerlo. No nos interesa saber si la experiencia *tiene que* ser supraindividual, sino si *puede* ser supraindividual, si puede considerarse como parte integrante de la corriente de la vivencia comunitaria.

No cabe duda alguna de que nosotros, con nuestra experiencia, nos encontramos situados en la comunidad de todos los experimentantes; de que la experiencia es para nosotros, al fin de cuentas, un bien común de la humanidad. Con todo nuestro saber experiencial no sólo estamos enraizados en lo que hemos percibido con nuestros propios sentidos, sino en lo que hemos escuchado de todas partes, en lo que hemos recibido por tradición. E inversamente: lo que nosotros experimentamos, no lo experimentamos para nosotros, sino para la universalidad, cuyo tesoro de experiencias ayudamos a constituir. Y de nuevo se aplica: la mera suma de las experiencias individuales no basta todavía para explicar cuál es la experiencia comunitaria. Para que esa experiencia comunitaria pueda acrecentarse, un sentido tiene que gobernar ininterrumpidamente en las vivencias individuales, un sentido que haga que de ellas surja una estructura unitaria superior. Cuáles son las leyes de formación que dominan esas formas de constitución superior, de eso habrá que hablar todavía. Habrá que acentuar posteriormente que la "unidad de la experiencia", de la que [134] hablamos, no es ya una vivencia unitaria –no es tampoco una vivencia comunitaria unitaria como la percepción que realiza el piquete en el puesto de guardia, percepción de la que hablábamos anteriormente–, sino que es un complejo de vivencias, que recorre la corriente de vivencias de la comunidad. Conocemos también tales complejos por la vida de la conciencia individual: por ejemplo, los conocimientos sobre un determinado campo de la ciencia, que he ido adquiriendo a lo largo de mi vida; cada conocimiento nuevo sobresale de la posesión ya existente y se funde en una unidad con ella, ampliándola y enriqueciéndola. El nexo por el cual las vivencias intencionales y las

objetualidades, que se constituyen en ella, se vinculan en la unidad, tal y como expusimos en otro lugar, es la *motivación*. Pues bien, en nuestro contexto resulta que la motivación no se limita al vivenciar individual, sino que trasciende a otros individuos. A ella se debe esencialmente el que se forme una corriente de vivencia comunitaria. Esta ley fundamental de la vida espiritual supraindividual habrá que estudiarla en un capítulo especial. Primero hemos de proseguir todavía un poco más nuestra consideración de los *elementos* de la corriente de la vivencia supraindividual, y debemos completar en una faceta importante nuestra investigación sobre la *sensibilidad*. Hasta ahora hemos tenido en cuenta únicamente la sensibilidad *original*, las sensaciones y las percepciones, pero hemos dejado por completo a un lado su contraparte, la *fantasía*. También en los "fantasmas" existe un curso regulado, que hace posible la constitución de objetos, y habrá que preguntarse si también esa constitución es posible como supraindividual. Parecería primeramente que no sucediera tal cosa. Mientras que el mundo exterior real en el que me hallo situado, es común para mí y para todos los demás, y es percibido e investigado en común por nosotros, parece que el mundo de la fantasía es un reino únicamente mío, al que nadie más tiene acceso. Yo puedo describir, sí, al otro con quien me hallo en relación mutua, cómo son las cosas en mi mundo de la fantasía –en lo cual el mundo de nuestra experiencia común ofrece el terreno para el entendimiento–; nosotros podremos comparar nuestras fantasías por medio de una descripción mutua, y eventualmente podremos constatar una amplia concordancia. Pero siempre seguirán siendo mundos separados.

A ello se contrapone el hecho de que también todos nosotros conocemos un mundo de fantasía al que consideramos como patrimonio común: la Bella Durmiente y Caperucita Roja son personajes del mundo alemán de los cuentos, [135] un mundo que pertenece al ambiente común de nuestro pueblo. A ninguno de nosotros se nos ocurrirá afirmar que cada uno posee su propia Bella Durmiente. Este personaje tiene sus rasgos bien caracterizados, su manera personal de ser y los avatares de su destino, en los que no se puede cambiar nada, como tampoco se puede cambiar en los de una personalidad histórica. Protestaríamos enérgicamente, si alguien quisiera atribuirle rasgos que no le pertenecen. Pues bien, el mundo de nuestros cuentos posee cierta tipicidad, cierta índole propia, que lo diferencia característicamente del mundo de otros pueblos, por ejemplo, del pueblo chino. Y, en consonancia con ello, hablamos de una "fantasía alemana", y, cuando de este modo designamos también primordialmente una cua-

lidad permanente de nuestro pueblo, entonces, por la correlación existente entre cualidades y vivencias, expresamos con ello a la vez que nosotros consideramos que las fantasías son posibles como vivencias comunitarias.

Por consiguiente, nos hallamos –al parecer– frente a una antinomia: la fantasía y el mundo de la fantasía se presentan, por un lado, como absolutamente individuales y como relativos a un solo sujeto, y, por otro lado, se presentan como supraindividuales. Tal vez lleguemos a resolver esa antinomia, si distinguimos entre la *intención* de la fantasía y la *intuición* de la fantasía. Todos *nos referimos* al mismo objeto, cuando hablamos del castillo de la Bella Durmiente. Pero, cuando nos lo representamos intuitivamente, entonces tenemos tantos objetos intuitivos cuantos sujetos intuyentes hay. La intuición de la fantasía no ofrece, ella misma, ante nuestros ojos el objeto pensado, como lo hace la percepción, sino que lo representa, y cada uno se lo representa a su manera. Aquí hay ya diferencias en cuanto a la constitución individual del objeto percibido y del objeto de la fantasía. El objeto de la percepción aparece ante mí como un objeto independiente de mí, sustraído a mi arbitrario; mientras que el objeto de la fantasía aparece ante mí como algo que vive "gracias a mí", como algo que está en mis manos. Si examinamos la conexiones constitutivas que deben considerarse responsables de estas diferencias, entonces vemos que en ambos casos es diferente la relación entre la materia sensorial y la aprehensión animadora. En la percepción, en virtud del material sensible existente, la aprehensión se presenta de manera totalmente espontánea; yo no puedo modificarla por mí mismo y no puedo modificar tampoco por mí mismo el objeto que se halla ante mí. Por el contrario, el material sensible de la fantasía admite que yo, a mi capricho, lo aprehenda de tal o de cual manera; que yo, por mí mismo, deposite en él un sentido y de esta manera *cree* yo mismo objetos. Y aun en el caso de que un objeto de la fantasía se presente espontáneamente y [136] surja ante mí con apariencias de independencia, sin embargo conserva siempre cierta posibilidad de que se intervenga en él; yo puedo trasformarlo o destruirlo simplemente por medio de mi acción espiritual. (Cuando, en virtud del material de una sensación, yo soy capaz de alternar arbitrariamente entre diversas aprehensiones –como en la plasmación de formaciones de nubes–, entonces tenemos una peculiar forma mixta de percepción y de fantasía). Finalmente, yo puedo realizar el sentido que deposito en el material de la fantasía, incluso *sin* los fundamentos sensoriales, y puedo construir objetos de la fantasía de manera completamente

exenta de intuición. Pero en cuanto la vivencia de la fantasía es acción espiritual y, por tanto, está llena de sentido, entonces puede extenderse, por principio, más allá de la individualidad. Todo sentido es fundamentalmente accesible de manera universal, y allá donde yo procedo creando sentido, donde se me constituye un sentido, allí ese sentido existe no sólo para mí, sino también para otros (es decir, ese sentido puede ser reproducido por otros) –y allí es posible también la cooperación de una pluralidad de individuos. Por consiguiente, es muy posible que formaciones de la fantasía – en cuanto a su consistencia de sentido–, sean correlativo de una vivencia comunitaria. Pero tan pronto como se pasa a llenar intuitivamente semejante contenido de sentido, entonces aparecen, en lugar de la vivencia comunitaria, una serie de inuiciones singulares absolutamente individuales.

b) Actos categoriales

Las reflexiones sobre la universalidad del sentido experimentarán a continuación un esclarecimiento ulterior. El primer género de vivencias comunitarias que habíamos llegado a conocer, eran las vivencias intencionales, que emergen en virtud de la sensibilidad –especialmente de los datos ajenos al yo– y que constituyen objetividades de distinto grado. Pero ese solo género lo hemos sobrepasado ya, sin llamar la atención. Al abarcar en nuestra consideración a toda la experiencia, incluidas todas las conclusiones fundamentadas en la percepción, hemos considerado también ya los actos específicamente lógicos o actos del pensamiento en cuanto vivencias comunitarias o como constituyentes de posibles vivencias comunitarias, y ahora debemos justificar esto *a posteriori*. No es muy sencillo el dar aquí una característica unitaria, porque bajo el título de "actos del pensamiento" se compendia toda una serie de vivencias de diversa índole: el acto de juzgar con su correspondiente sujeto y predicado, el acto de sacar una conclusión, la comparación o la distinción con sus referencias, el acto de coligar y el de enumerar, etc. Finalmente, entendemos también por actos "categoriales" las intuiciones esenciales materiales, la intuición de las conexiones ontológicas [137] de un determinado ámbito de cosas, por ejemplo, de la naturaleza. Claro está que es imposible insertar en este contexto una investigación de todas las peculiaridades de este grupo de vivencias, tan extensamente ramificado. Hemos de destacar tan sólo dos puntos que son esenciales para nuestro problema. En primer lugar, todas las vivencias aquí examinadas son *actos fundamentados*, es decir, son posibles únicamente como

actividad sobre un sustrato determinado. Los objetos que resultan de ellos constituyen un nivel superior que se alza sobre los objetos del sustrato, de la misma manera que los actos categoriales se alzan sobre el fundamento de aquellas vivencias que nos proporcionan el sustrato: pero éstas son *intuiciones individuales* (externas o internas), experiencia o fantasía. La relación de fundamentación no dice, por ejemplo, que los actos categoriales, como vivencias concretas, sólo puedan surgir mezclándose con intuiciones individuales. No existe semejante ley. Es muy posible que nosotros –viviendo en contextos teóricos– procedamos de manera enteramente desligada de toda sensibilidad. Esto se ve con especial claridad cuando los actos categoriales –como puede suceder– poseen ya objetividades categoriales como sustratos de su actividad. A la existencia de una vivencia lógica como tal, no le pertenece ningún material sensible. Pero todo objeto categorial remite, por su sentido mismo, hacia objetos de nivel inferior y supremamente hacia objetos sensibles o vivencias individuales, y, en consonancia con ello, los actos categoriales constitutivos remiten a actos de intuición individual. Consideremos ahora la estructura de un acto categorial en contraposición a la intuición sensible, y por cierto, por motivos de claridad, nos dirigiremos hacia el objeto mismo, es decir, hacia la percepción de una cosa y hacia la posición de esa cosa como sustrato de una predicación. La percepción sensorial –como vimos– se basa en un trascurso de variados datos sensibles, cuya ordenación determinada, independiente de la subjetividad, hace posible que sobre su fundamento se alce una intención dirigida hacia un objeto unitario, que es accesible a la vez a una multitud de otros sujetos. El acto de la posición del sujeto capta el mismo objeto bajo una *significación universal*. Esta significación puede coincidir con el contenido de la cosa, al menos en cuanto a sus determinaciones esenciales. (*El árbol*, es verde). Pero puede ser también una *forma* vacía, que presente el objeto como sustrato únicamente de determinaciones, pero que deje completamente en suspenso la cuestión del carácter de su contenido, aunque éste sea entendido como un *en sí* enteramente determinado, totalmente abierto (*esto* es un árbol).

[138] El significado general, sin que importe que sea formal o material, no se le añade al objeto desde fuera, la "elaboración" lógica no lo circunda de algo que sea extraño a él por su esencia, sino que toma de su propia consistencia el contenido de significado; los significados reflejan la estructura esencial del objeto, y lo hacen con mayor extensión cuanto más ricos son en contenido, cuanto mayor es el número de determinaciones que han acogido en sí. Estas relaciones

entre el objeto y el significado se conectan de manera sumamente íntima con las relaciones de fundamentación que existen entre los actos sensoriales y los actos categoriales. El acto lógico toma del material sensible aquello que la vivencia de la intuición fundamentante acoge plenamente en sí, es decir, sólo los rasgos generales como puntos de apoyo, como quien dice. Tan sólo porque la vivencia de la intuición sensible encierra ya en sí un sentido universal, puede hacer posible la constitución de significados universales, y estos significados pueden ser mantenidos firmemente, aunque en la vivencia falte el material sensible del que tienen necesidad como fundamento.

A pesar de que los significados presuponen el material sensible como un nivel inferior de constitución, vemos que en la vivencia lógica desempeñan en algunos aspectos un papel análogo al de la materia sensorial en las intuiciones sensoriales. La mirada espiritual llega hasta los objetos a través de los significados, pero sin convertirlos en objetos. Por otro lado existe la posibilidad de convertirlos en objetos mediante una especie de actitud reflexiva (como sucede con los datos de sensación). Entonces se hallan ante nosotros como una índole especial de objetos que permiten un tratamiento lógico idéntico al de los sustratos objetivos mismos: pueden llegar a ser sujetos de predicados, pueden agruparse con otros, pueden ser numerados, etc.

Las estrechas relaciones mutuas entre los actos lógicos y las intuiciones individuales se expresan clarísimamente en el hecho de que ambos puedan entrar juntos en la relación entre intención y realización. El acto que "piensa" un objeto individual, sin tenerlo presente o sin representárselo como presente, se encamina hacia algo a lo que él mismo no llega, pero que se le ofrece a él y lo lleva a su plenitud, cuando el objeto pensado llega a hacerse intuitivo.

Nuestras descripciones de los actos lógicos o categoriales nos ofrecen ahora la posibilidad de considerar el problema que nos interesa directamente, la cuestión acerca de la capacidad de esos actos para la constitución de vivencias supraindividuales. [139] En la constitución del contenido de las vivencias lógicas – como hemos visto – participan únicamente los factores *universales* del nivel sensorial inferior. Lo absolutamente individual, lo inherente a toda sensibilidad y lo que entra en la constitución del mundo de los sentidos, no desempeña aquí ningún papel. Esto califica a los actos lógicos como vivencias supraindividuales κατ' ἐξοχήν. Los puros contenidos de significado son accesibles por principio a todo ser pensante, incluso cuando la objetualidad que se capta por medio del acto lógico, pueda

llegar a su plena condición de dato tan sólo en un individuo. Si un "esto" indica, por ejemplo, un dato sensorial que surge en la corriente y que nunca retorna, entonces el objeto pensado es accesible única y exclusivamente, en su condición suprema de dato, para el individuo vivenciante, e incluso a éste lo es únicamente en el vivenciar mismo y no de nuevo. Ahora bien, como *referencia* a un objeto determinado, pero que no llega a su plena condición de dato, el "esto" es también universalmente accesible. Toda vivencia de significado se realiza con la conciencia de la universalidad, y si el significado se convierte en objeto, entonces se nos presenta en sentido especial como una objetualidad plenamente desligada de nosotros. Se constituye en mi vivencia individual, pero por principio cualquier otro sujeto pensante podría ponerse en mi lugar para experimentar la misma realización y para hacer que esa misma objetualidad surgiera ante sí. Con esto no se quiere decir que la vivencia del significado y el significado vivenciado no posean ninguna nota individual, ningún "colorido vivencial". También ellos tienen su particularidad, sus peculiaridades noéticas y noemáticas, propias únicamente de ellos. La corriente del pensamiento y el contenido del pensamiento muestran un frescor, una vitalidad, una intensidad, etc., que corresponden únicamente a esa vivencia y a ninguna otra. Y, no obstante, en el curso de una vivencia de cualidad enteramente distinta puede surgir el mismo significado. En su unidad ideal no está afectada en absoluto por las diferencias de la correspondiente envoltura individual de la vivencia. Aquí la diferencia entre el núcleo de sentido y la envoltura de la vivencia es diversa de la que existe en la esfera de los objetos sensibles. También en ella se constituye el mismo y único objeto en una serie de vivencias de percepción que son individualmente muy distintas. Pero en los datos sensibles que ofrecen el material para la constitución de los objetos de la percepción, lo universal y lo individual se hallan mezclados hasta tal punto, que no es absolutamente posible trazar una nítida línea de separación entre ellos. Tan sólo en el desarrollo [140] del proceso de constitución (del proceso individual y del supraindividual) se separa lo que en los contenidos es núcleo y lo que es envoltura, y, correspondientemente, lo que, del correlativo, es propio del sujeto y lo que pertenece al objeto común. Por el contrario, en la vivencia del significado, el núcleo y la envoltura están claramente separados. La unidad ideal de significado es lo que se nos contrapone como objeto propiamente pensado, y la envoltura de la vivencia, en la que tal unidad aparece, se diferencia claramente de la formación ideal, sobre la que está sobrepuesta tan sólo de manera externa.

Aquí no investigaremos si la diferencia entre la individualidad y la universalidad, que habíamos observado en el ámbito de las *vivencias*, es de importancia, y hasta qué punto lo es, para distinguir entre *objetos* individuales (determinados en el espacio y en el tiempo) y *objetos* universales en el mundo objetivo. Desearíamos acentuar expresamente una vez más lo que ya hemos afirmado tajantemente en nuestras exposiciones efectuadas hasta ahora, a saber, que las dos distinciones no coinciden sin más, porque –como hemos visto– una determinada estructura universal de las vivencias constituyentes es necesaria para la constitución de los objetos individuales. El esclarecimiento de estas relaciones exige extensas investigaciones, que no podemos permitirnos aquí. Para nuestro problema especial basta lo que hemos destacado acerca del carácter de los actos categoriales. La conciencia de la universalidad, que es inherente a esos actos, caracteriza a cada uno de ellos como una vivencia que se realiza en nombre de todos y para todos. Lo que se me revela de esta manera, eso es algo accesible universalmente, un patrimonio común, que yo he descubierto no sólo para mí sino también para los demás. Y, nuevamente, lo que los diversos individuos realizan en este caso, no debe considerarse como una suma de vivencias particulares, sino que las vivencias particulares se integran para constituir unidades superiores. El contenido de significado a través del cual yo pienso un objeto, debe considerarse, sí, como una unidad ideal, pero no es todavía *el* significado por excelencia. Esa objetualidad o ese contenido de vivencia ideal (según que consideremos el significado como producto de la vivencia del significado, o bien que lo consideremos como objetivado) está completamente determinado en sí, pero incluye en sí eventualmente una infinita multiplicidad de determinaciones, y está constituido por los contenidos de significado de las diversas vivencias. Claro que aquí hay que hacer distinciones según la objetualidad hacia la que tienda la vivencia de significado. Las formas lógicas primitivas como unidad, pluralidad, sujeto, etc. son de manera repectiva coincidentes plenamente con el contenido de significado de un acto sencillamente tético, de un acto politético, de una [141] posición del sujeto, etc. Los contenidos de los que aquí se trata, no son capaces de ningún enriquecimiento y, por ello, no admiten ninguna división en contenidos de vivencias individuales y en contenidos de vivencias comunitarias. Pero cuando se piensa conjuntamente en la existencia de contenido de un objeto, entonces el significado actualmente realizado no suele coincidir por completo con él, y el contenido de la vivencia comunitaria, constituido por medio de las diversas vivencias, suele acercarse

mucho más intensamente a él. Por consiguiente, aquí hemos de distinguir: el significado en cuanto objetividad enteramente determinada en sí, el contenido de significado de la vivencia particular y el contenido de significado de la vivencia comunitaria, los cuales se encaminan, ambos, hacia el significado ideal "completo" y se hallan, además, en una relación mutua, desde el momento en que el contenido comunitario está constituido por los contenidos particulares y es algo a lo que se tiende en ellos. Si consideramos la ciencia matemática como ejemplo de una conexión de significados complejos, veremos que, por un lado, se halla la teoría acabada como formación ideal, y, por otro lado, se encuentra lo que cada persona experimenta en sí actualmente de esa teoría como contenido individual y el correspondiente "estado de la ciencia" como contenido de la vivencia comunitaria.

Finalmente, hay que acentuar que aquí tenemos que volver a hablar no sólo de un contenido supraindividual, sino también de un vivenciar supraindividual. Existe, por ejemplo, un "pensar matemático" específico, que no está regulado únicamente por las leyes de los contenidos del pensar, sino que posee una particular característica noética, es decir, una particular agudeza y tensión del razonamiento, una marcada espontaneidad en el procedimiento mental, un juego libre con todas las posibilidades, etc. Semejante *habitus* espiritual, propio de una particular comunidad de sujetos, está determinado por la naturaleza y el modo en que los individuos que participan en él actúan espiritualmente en los respectivos ámbitos, mientras que, por otro lado, el vivenciar espiritual se halla determinado conjuntamente por el vivenciar comunitario en el que aquél participa. (Nos ocuparemos todavía de estudiar especialmente esa "retroacción" de la vida individual, constatable en las esferas que se hallan poseídas por la vida comunitaria).

c) Actos del ánimo

Las vivencias comunitarias que habíamos considerado hasta ahora, debían su unidad a un contenido de sentido accesible a una pluralidad de sujetos. Conoceremos una nueva *índole más interior* de unión, si nos dedicamos ahora a estudiar la esfera del "ánimo".

[142] En primer lugar se aplica a los "actos del ánimo", lo mismo que a los actos lógicos, el que son de naturaleza fundamentada; son actitudes adoptadas ante un material objetivo previamente dado,

"reacciones" del sujeto ante la adquisición de conocimientos de alguna índole, que se le han proporcionado. A diferencia de los actos lógicos, hay que destacar que la sensibilidad desempeña en este caso un papel enteramente distinto. No sólo se la presupone como constituyente de las vivencias fundamentantes, sino que los mismos actos fundamentados necesitan una "materia" propia. Cuando yo contemplo, lleno de gozo, un paisaje, entonces no son sólo los datos sensoriales que cooperan como "materia" en la contemplación del paisaje los que constituyen el fundamento de mi gozo, sino que esa misma contemplación contiene, por su parte, elementos "hiléticos", de ninguna forma contenidos "ajenos al yo", sino contenidos "yóicos", un sentimiento de placer, un bienestar, etc. Desde el punto de vista psicológico se ha intentado constantemente impugnar la esencia propia de los sentimientos, y explicarlos como "complejos de sensaciones orgánicas". Estos vanos esfuerzos se basan en la justa convicción de que, en la constitución de las vivencias del ánimo, un sustrato inferior fundante desempeña un papel esencial, y que en determinada clase de actos del ánimo los sentimientos *sensibles* constituyen ese sustrato inferior. El grave error de esas teorías consiste en tratar de desconocer el carácter *intencional* de los sentimientos espirituales. No ven que sobre el fundamento de los contenidos yóicos –como en el caso de la percepción– surge una aprehensión espiritual que los convierte en portadores de una donación de sentido, y no ven que en su "función demostrativa" abren al sujeto la mirada para que contemple un nuevo mundo de objetos. Ese nuevo mundo de objetos, que se abre ante nosotros en el sentir, es el mundo de los valores[17].

En este lugar es necesario prestar atención a una importante distinción. En los términos "sentir" o "sentimiento" se compendian dos cosas: en primer lugar, los actos en los que valores u objetos se nos presentan como cargados de valor, como "bienes"; y, además, las actitudes que esos valores desencadenan en nosotros. Parece primeramente como si sobre la base del "conocimiento de la cosa" (de la contemplación del paisaje) se situara primeramente el conocimiento del valor (el sentir la [143] belleza) y después la actitud emotiva del

17* Por "valor" entendemos en este contexto lo que es "en sí" valioso y lo que es importante para un determinado sujeto. Esta separación que Hildebrand subrayó con insistencia en la obra ya citada, es indispensable dentro de una *teoría de los valores*, pero no tenemos por qué considerarla aquí, donde lo que interesa es el deslinde –por principio– con respecto al mundo de las cosas.

ánimo (el gozo)[18]. Sin embargo, no es tan fácil penetrar en la manera en que se hallan aquí las relaciones de fundamentación. Indudablemente, el valor sentido es motivo de mi actitud, la requiere. Mi gozo es la "respuesta" a la hermosura del paisaje que se me ofrece. ¿Con qué razón designamos entonces la estimación del valor mismo como un sentir? ¿Lo verdaderamente emotivo no reside en la reacción de respuesta? Y el conocimiento que me trasmite el valor ¿no está completamente exento de afectividad? La hermosura del paisaje puede hallarse muy clara ante mis ojos, y yo, no obstante, puedo quedarme enteramente "frío" ante ella. Ahora bien, la hermosura no es como las cualidades sensoriales del objeto en el que se halla inherente; estas últimas cualidades no me imponen exigencias; yo puedo percibirlas, pero no tengo por qué preocuparme más de ellas; éstas, en el fondo, no me afectan. Por el contrario, la hermosura exige que yo me abra internamente a ella, que yo haga que mi interior quede determinado por ella. Y mientras no se establezca ese contacto, mientras yo siga siendo deudor de dar la respuesta exigida por esa hermosura, ella no se me desvela enteramente; queda incumplida la intención inherente a la simple adquisición de conocimiento. Por consiguiente, la plena aceptación del valor es siempre un sentir, en el cual la intención del valor y la reacción de respuesta están unidas, y allá donde falte una participación viva del yo, allí esta participación se encuentra representada por una intención incumplida.

Ahora habrá que preguntarse si los contenidos yóicos, que reclamamos para los actos del ánimo (o de la emotividad), son constitutivos únicamente para la reacción del sentimiento, o también lo son para la estimación de los valores. Casi parece que, para la constitución del valor objetivo, los datos ajenos al yo, que forman el objeto mismo, deban ser considerados los responsables, porque, por ejemplo, la belleza de los colores o de la forma, en una palabra, de las cualidades del objeto perceptible por los sentidos, se configuran como algo que pertenece efectivamente a tales cualidades. Pero en contra de semejante significación constitutiva de los actos ajenos al yo habla en primer lugar la circunstancia de que el mismo objeto (según sus circunstancias puramente objetivas) pueda ser percibido por una pluralidad de individuos, sin que éstos lo perciban con las mismas cualidades de valor. Prescindiendo de esto, hay valores que llegan a convertirse también en objeto, aunque ninguna clase de datos ajenos al

18* Las expresiones "primeramente" y "después" no deben entenderse aquí en sentido temporal, sino ante todo como una relación de fundamentación.

yo desempeñen papel alguno: en primer lugar en puras formaciones mentales (en una demostración "elegante", en una teoría estructurada "armónicamente"), y, por otra parte, en la propia vida interior: el valor de un gozoso [144] acto de perdonar, el valor negativo de la envidia, etc. Cuando cualidades de valor aparecen en cualidades objetivas perceptibles por los sentidos, y se muestran como algo inseparablemente perteneciente a ellas, entonces hay que entender a partir de ahí que los datos ajenos al yo no aparecen nunca propiamente sin el acompañamiento de los datos ajenos al yo. Toda constitución de un objeto va acompañada a la vez por la constitución de un valor; y el mundo de cosas exentas de valor es, en el fondo, una abstracción, que se nos sugiere por el hecho de que nosotros no nos hallemos entregados por igual a todas las intenciones que puedan alzarse sobre el fondo del material existente, sino de que alternemos entre diversas "actitudes"[9]. Cuando adoptamos una actitud teórica, entonces vemos simples cosas; cuando adoptamos una actitud axiológica, entonces vemos valores y especialmente valores estéticos, éticos, religiosos, etc.

Pues bien, en lo que respecta a los contenidos yóicos, tendremos una doble función constitutiva: son, en primer lugar, el material sobre el cual los valores llegan a convertirse para nosotros en datos, y nos proporcionan además la materia para las correspondientes actitudes del ánimo. El sentimiento placentero, que como "materia" constituye la base de mi captación de la belleza de un color, fundamenta a la vez mi gozo por ese valor. El desagrado, en virtud del cual se me revela el valor negativo de mi envidia, es constitutivo a la vez de mi vergüenza o arrepentimiento. (Las expresiones como "sentimiento placentero", "desagrado", etc., no deben considerarse bajo la lupa crítica. Lo que queremos indicar con ellas son estados que, en su plena concreción, solamente se pueden experimentar, pero no pueden formularse en conceptos y no pueden expresarse en palabras. Y aunque prescindamos de las oscilaciones de la vivencia individual y nos atengamos únicamente a los tipos que puedan captarse en conceptos, nuestro lenguaje, modelado según el mundo exterior, no bastará para su nítido deslinde y designación). Incluso en esta doble constitución hay de nuevo diferencias de actitud. Cuando yo me abandono totalmente a la belleza contemplada, entonces el gozo estético, sentido con plena vitalidad (sin el cual semejante entrega no es posible en

[9]* Las diversas actitudes posibles y su importancia fueron estudiadas a fondo por Husserl en la segunda parte de las *Ideen* [Ideas].

absoluto), queda para mí en segundo plano. Por el contrario, si me entrego conscientemente al gozo, entonces éste se convierte para mí en lo principal, y de este modo se me sustrae el valor, al que ese gozo se aplica, de manera peculiar. Hay que distinguir de estas diferencias de actitud, la posibilidad de una constitución "unilateral", tal como se produce en el caso, ya examinado, de una estimación del valor sin reacción afectiva.

[145] Cuando yo capto un valor y permanezco frío ante él, entonces no hay sentimiento al que yo pueda abandonarme con un cambio de actitud, me hallo internamente vacío. Entonces habrá que preguntarse cómo será posible una estimación del valor, si falta el material fundamentante. Tenemos una analogía de ello en la adquisición de un conocimiento teórico, en la captación de cosas. En este caso, junto a la percepción sensorial, en la cual el objeto se halla físicamente ante nosotros, y junto a la representación intuitiva, tenemos una representación vacía, en la cual el objeto se halla presente ante nosotros de una manera absolutamente no intuitiva; se trata de una captación del objeto sin material sensible. En todo ello no se trata únicamente de una representación no intuitiva de una cosa que había sido percibida anteriormente –razón por la cual no se podría hablar de captación–, sino que existe una verdadera adquisición de conocimiento de esa manera vacía. De este modo tenemos la posibilidad de encontrar algo por primera vez. Así sucede con la mayoría de las cosas de las que tenemos conocimiento únicamente porque "hemos oído hablar" de ellas. Esta captación vacía es plenamente suficiente para acoger un objeto en el tesoro del propio saber, para fijarlo conceptualmente, para determinarlo de manera clara y distinta. Esto exige un realización intuitiva, y se funda objetivamente en él, pero no lo presupone temporalmente.

Cuando se trata de la estimación de valores, entonces es más difícil penetrar en las circunstancias, porque en estos casos el objeto cuyo valor se capta de manera únicamente vacía, puede estar ante nosotros de manera incluso intuitiva. Aunque en la constitución relativamente independiente, que hemos de reclamar para el caso de los valores, no podemos admitir sin más que la condición de que una cosa esté dada por sí misma no garantiza que el valor inherente a ella esté dado por sí mismo, sin embargo los dos factores no se encuentran yuxtapuestos sin relación alguna. En primer lugar, es seguro que el valor de un objeto que no esté presente intuitivamente (o representado), no se puede captar plenamente en sí mismo. Por consiguiente, la *conditio sine qua non* de la plena vivencia de un valor es que dicho valor esté

dado intuitivamente. Pero esta condición no basta para garantizarlo, sino que debe añadirse la competencia interna del sujeto para hacer posible la captación del valor[20]. Habrá que preguntarse, además, si la captación vacía del valor, en el caso de que el portador del valor aparezca como un dato vacío, se diferenciará de la captación del valor, cuando el portador del valor aparezca como un dato intuitivo. Para ambos casos existe una serie de posibilidades: 1) Podemos hallarnos ante una cosa [146] físicamente presente, sin presentir que esa cosa es portadora de un valor. 2) Podemos tener una cosa ante nosotros y saber, en virtud de una comunicación, que esa cosa posee un valor, pero sin ver intuitivamente ese valor. En ambos casos el sujeto es completamente ciego con respecto a los valores, y para su relación con el valor carece de importancia el que la cosa se halle intuitivamente ante él; esta relación no se modificaría, si la cosa estuviera representada únicamente como vacía. 3) Uno puede tener ante sí un objeto y puede llegar a ver su valor, sin ser llenado internamente por él. Los contenidos yóicos, que pertenecen a la plena vivencia del valor, no existen en este caso. Sin embargo, no podemos afirmar que no exista ninguna relación interna con el valor. Los contenidos que faltan son sustituidos por puestos vacíos, que están caracterizados como "tapaagujeros" para determinados contenidos. Llevan en sí una intención, una "tendencia" a llenarse por medio de ellos, y en virtud de la cual pueden servir como sustrato de las correspondientes intenciones de valores. Algo análogo sucede para la representación vacía de una cosa que no es representada como un simple x. sino que se representa con todas sus cualidades (sólo que esas cualidades no son intuitivas, sino que están representadas de manera vacía). Lo mismo habrá que decir del material sensible que fuera necesario para su representación intuitiva, representado íntegramente por determinados puestos vacíos. Esta especie de captación de valores no es ya posible sin una intuitiva condición de dato por parte del portador del valor, porque esta condición es presupuesto para cualquier afectación interna. Lo que es necesario, además de esto, para que sea posible una plena captación de los valores, eso no es cuestión ya de la condición de dato que tenga la cosa, sino que es asunto puramente interno.

Hemos de considerar de nuevo el "material" de la captación del valor y de las actitudes emotivas. Hemos hablado ya de contenidos "yóicos", de contenidos que no se contraponen al yo para acosarlo

20* Si el portador del valor es una vivencia, entonces a la representación intuitiva le corresponde la reproducción de la misma.

eventualmente, sino que afectan al yo en su propio ser. En parte, es posible también experimentarlos como desligados de los contextos de la constitución de valores objetivos, de manera análoga a como pueden surgir datos de sensación sin desempeñar un papel constitutivo para objetos exteriores. Contemplados puramente en sí, esos contenidos muestran ciertas diferencias, que luego adquieren significación para la constitución de diversos ámbitos de valores. El dolor sensorial y el placer sensorial afectan al yo desde su periferia, y eventualmente se apoderan de él con tanta exclusividad, que ninguna otra cosa tiene espacio junto a ellos, pero no penetran en la profundidad del yo, y nunca se quedan adheridos a él. Las vivencias intencionales, en las cuales [147] pueden entrar como materia, son el sufrimiento y el gozo y las categorías de los valores, correspondientes a ellos, de lo placentero y de lo agradable con sus pertinentes contrapuntos negativos. Junto a ellos hay otros contenidos que, por principio, sólo pueden surgir encarnados en vivencias intencionales, de los cuales es esencial el aplicarse a algo "objetivo"; son, por ejemplo, la gratitud, la confianza, la admiración, etc. Lo objetivo a lo que se aplican, son personas, cualidades y formas de conducta personales o valores específicos de la esfera personal. Aunque no pueden experimentarse de manera puramente interna, sin referencia intencional, se basan, no obstante, en contenidos que pueden permanecer encerrados en el yo; así sucede con la "impresión" que el alma recibe de una personalidad ajena, eventualmente sin experimentarla como procedente de dicha personalidad, pero que es una impresión que proporciona el fundamento para la captación del valor personal específico. (Más adelante hablaremos sobre ello[21]).

Otra clase distinta de contenidos "referidos al yo", que no sólo pueden experimentarse puramente en sí sino también como sustrato de sentimientos, son los estados de ánimo, que igualmente no asaltan al yo en un lugar determinado, sino que lo llenan de manera total, por ejemplo, la ansiedad, la exaltación, el sentirse libre, etc. Les corresponden como vivencias intencionales en las cuales se insertan, el temor, la esperanza, la confianza, etc., cuyo correlativo no es un valor absoluto, sino algo que es importante para el sujeto que tiene la vivencia.

Finalmente, mencionaremos también contenidos como la dicha y la desesperación, con los cuales el yo permanece, desde luego, en sí

21* Véase la parte II, § 4cc.

mismo, pero que no los posee sólo *en sí*, sino en los cuales se vivencia a *sí mismo* y en virtud de los cuales él llega a contemplar su propio valor.

Este breve esbozo de la vida del ánimo no pretende ofrecer, claro está, sino unos cuantos ejemplos característicos. Son puntos de vista que hay que tener en cuenta en la reflexión. El esbozo ha llevado el análisis de los actos emotivos individuales todo lo lejos que se requería para nuestros fines especiales, en vista de los cuales debemos valorar ahora nuestros resultados. Puesto que hay datos ajenos al yo que constituyen para nosotros valores, y puesto que esos valores intervienen en nuestra vida interior y poseen para nosotros un significado especialísimo, eso explicará el que tantas veces se los haya definido como "puramente subjetivos" o "individuales". En el fondo, los datos yóicos y los objetos que ellos constituyen, no son más subjetivos que los datos ajenos al yo y que el mundo exterior. Ambos tienen su absoluta [148] individualidad, que no es indiferente tampoco para la constitución, sino que es un vínculo que conecta al individuo con su mundo circundante (no sólo el mundo de las cosas sino el mundo de los valores). Pero ambos poseen también un núcleo de sentido, desligable del colorido de la vivencia individual, que los hace capaces de constituir objetos *supraindividuales*. Al considerar nuestro primer ejemplo (el duelo de la tropa por la pérdida de su capitán), vimos ya que se constituyen en este terreno vivencias supraindividuales. Y ahora sólo necesitamos completar ese análisis en unos cuantos aspectos. El duelo, que nosotros considerábamos como vivencia individual y supraindividual, pertenece ya a los actos fundamentados, a las reacciones de la vida emotiva. Dejamos de momento a un lado el saber qué pasa con los contenidos "referidos al yo" que constituyen su fundamento. En todo caso existe un núcleo idéntico, que puede retornar en los contenidos yóicos pertenecientes a diversos sujetos. Y este núcleo hace posible el que sobre este fondo se alcen intenciones que presenten como dato "el mismo valor" a todos esos sujetos. Y hace posible, además, el que esas intenciones se entreveren y hagan que el valor aparezca como un objeto común a todos o, mejor, como objeto comunitario que encierra en sí todo lo que es accesible a los individuos. La intención de la comunidad, a la cual contribuyen las intenciones de los diversos individuos, se basa en el contenido comunitario, que está constituido por los contenidos individuales. Finalmente, la reacción al valor, en cuanto vivencia comunitaria, se constituye sobre el fundamento de los mismos datos individuales. Cuando yo estoy admirando una obra de arte, la admiración

pretende también que se haga justicia al valor de la obra de arte; y esta pretensión, según la profundidad, la viveza, etc. con que se siente la admiración, está más o menos llena o vacía de vivencias. Por otro lado, yo, en esa admiración, me siento como miembro de la comunidad de los entendidos en arte o de los amantes del arte. Y, en la medida en que lo hago, mi vivencia reclama abarcar en sí y reflejar la vivencia comunitaria. También esta intención es más o menos plena, y cuanto más lo es, tanto mayor es la aportación constitutiva que el individuo efectúa a la vivencia de la comunidad.

Pero con esta descripción no hemos hecho justicia aún a la peculiaridad más específica que corresponde precisamente a los actos emotivos en su posición dentro de la vida comunitaria, a saber, al hecho de que la unión no consiste únicamente en la realización comunitaria de un contenido supraindividual de sentido. [149] Claro que también en este caso se verifica lo mismo. Allá donde sentimientos sensibles constituyen el sustrato de la vivencia, allí esta "materia" es absolutamente individual, y lo comunitario reside únicamente en la esfera intencional. Por el contrario, los contenidos yóicos que no inciden sobre el sujeto de manera puramente periférica, sino que lo llenan internamente, son ya experimentables, ellos mismos, como comunitarios. Allí reside la gran importancia que los actos emotivos tienen para la constitución de la comunidad en cuanto la comunidad es una "personalidad" supraindividual. Sobre ello hablaremos más tarde[22].

d) Inserción de las vivencias comunitarias en las corrientes de las vivencias supraindividuales

Recordemos primeramente lo que quedó claro para nosotros en la investigación de los elementos de una corriente de la vivencia supraindividual. A esta corriente pertenecen todas las vivencias constituidas por medio de vivencias individuales, y cuyos correlativos son objetos supraindividuales –cosas o valores, objetos empíricos o ideales– y, además, todas las actitudes de la respectiva comunidad hacia el mundo de sus objetos y todas las vivencias puramente interiores (es decir, no relacionadas con un objeto exterior) que sean comunes a una pluralidad de sujetos.

Si hasta ahora hemos hablado siempre de la corriente de las vivencias supraindividuales, eso significa únicamente que nos interesaba

22* Véase la parte II, § 4cc.

tan sólo la idea general de tal corriente de vivencias. No debe afirmarse, por ejemplo, que sólo exista esa *única* corriente de vivencias, constituido, como quien dice, por la comunidad de todos los seres humanos o de todos los seres conscientes. Sin lugar a duda, existe también una pluralidad de corrientes de vivencias supraindividuales, de la misma manera que existe una pluralidad de corrientes de vivencias individuales. En efecto, no todos los objetos supraindividuales son absolutamente "objetivos" y tienen "validez universal". Así como hay objetos que guardan relación con un único sujeto –por ejemplo, los datos sensoriales o también el mundo exterior en su multiplicidad de apariciones sumamente concretas en la cual los datos se ofrecen al individuo–, así también hay objetos que guardan relación con una comunidad más estrecha de sujetos. Hay, por ejemplo, valores que guardan relación con un determinado grupo de individuos, como en el caso del valor de la piedad que es patrimonio hereditario de una familia. Este valor existe únicamente para aquella familia, y está constituido en las vivencias de la misma. La corriente de vivencias de esa comunidad está cerrada en sí misma y está separada de otras corrientes. Pero hay que acentuar que cada uno de esos objetivos que guardan relación con un individuo o con una comunidad más estrecha, llega a ser, [150] en su relatividad, un absoluto. A cada objeto relativo y al individuo o a la comunidad con la que está relacionado, les pertenece –según la idea– una conciencia cognoscente que abarca a ambos. Como correlativo de *todo* el ser, debemos pensar en una conciencia omnicomprensiva, "omnisciente" o bien "omnicognoscente". Por principio, ésta podría ser una conciencia individual. Pero, prescindiendo de ello, hay que admitir que los sujetos cognoscentes –aunque pertenezcan a otras comunidades más estrechas– constituyen, como cognoscentes, una corriente de vivencia universal, la cual, según su intención, tiene como correlativo a la totalidad de lo que es, sin que importe en qué medida haya realizado en sí el conocimiento universal.

§ 3. **La conexión de las vivencias en la corriente**

Después de intentar formarnos una visión de conjunto de los posibles elementos de una corriente de vivencias supraindividuales, debemos investigar ahora las leyes según las cuales se deriva de tales elementos la unidad de la corriente.

Hemos visto ya que la vida originalmente generante de la corriente de la conciencia constituyente no es cosa de la comunidad, sino de

los individuos que la constituyen. No tenemos aquí una continuidad del fluir que haga que surja una unidad, en la cual no pueda preguntarse, ni mucho menos, de qué se componga porque no consta en absoluto de partes. En la corriente de la vivencia comunitaria se trata enteramente de una unidad de vivencias constituidas, acerca de cuya vinculación habrá que preguntarse. La discontinuidad debe entenderse también en el sentido de que la corriente puede mostrar "espacios vacíos": es posible que la vida de la comunidad se paralice por completo en algunos trechos; que durante algún tiempo *ninguno* de los individuos que pertenecen a ella, viva *como* miembro de la comunidad. Esto no significa que con ello se interrumpa el ser de la comunidad. Si la vida de la comunidad comienza de nuevo, entonces esa vida no aparece como un nuevo comienzo, sino que reanuda el hilo de lo antiguo. Se ha mantenido en reposo, pero no ha cesado de existir.

Si nos damos cuenta claramente de que no estamos considerando aquí la unidad de las fases que fluyen continuadamente unas en otras, tal como las muestra la corriente de la conciencia individual, entonces hemos de examinar cuáles son las vinculaciones que retornan en la vida comunitaria, entre las vivencias *constituidas* que habíamos conocido en el ámbito del vivenciar individual. Esas formas de vinculación eran la *asociación*, la *motivación*, la *causalidad* y la *acción de la voluntad*.

[151] *a) Asociación*

Examinaremos en primer lugar el significado de la asociación para la corriente de la vivencia supraindividual. Cuando investigábamos las vivencias individuales, conocimos diversos significados de la asociación. Denominábamos "asociación por contacto" al fenómeno de que vivencias que surgen a la vez en la corriente, se fundan en un complejo. Considerábamos también como complejos a las unidades de vivencia fundamentadas en relaciones originales de motivación. Luego, en las leyes tradicionales de la asociación encontrábamos principios de selección para la reproducción de vivencias, que son principios que deben incluirse entre las leyes de la motivación, entendidas en el sentido más amplio de la palabra. Y finalmente, en un tercer sentido, conocimos asociaciones como disposiciones reales de la psique.

En el contexto de nuestro estudio nos interesa únicamente la formación del complejo original mediante la asociación por contacto,

porque sólo tal formación tiene importancia para la cuestión de saber cómo nace de los elementos la unidad de la corriente. A mí me parece que hay que responder negativamente a la pregunta de si hay una fusión original de vivencias comunitarias que surjan conjuntamente, porque semejante surgir conjunto, cual lo exige la tal fusión, no puede darse en la corriente de la vivencia comunitaria. Cuando vivencias de diversa índole se funden en la corriente individual, eso tiene su razón de ser en que tales vivencias deben su origen a *un solo* impulso generador, o también a que son nutridas, en su trascurso, por impulsos generadores comunes. Tal origen común no existe en la vivencia comunitaria. Por ejemplo, cuando una tropa, mientras tiene sentimientos de duelo por la muerte de su capitán, entra en combate, entonces el duelo y la acción militar pueden coexistir de manera enteramente separada. Eventualmente pueden ser individuos enteramente distintos los que cooperen en la constitución de una de las vivencias o de la otra. La tropa vive en ambas vivencias, pero sus mociones vitales distintas no se funden entre sí. (El hecho de que tales motivos, para el historiador que los considere y los abarque con una sola mirada, puedan constituir un complejo único, no debe inducirnos a engaño, claro está, sobre la realidad original).

Aparte de la asociación de vivencias comunitarias constituidas, que debemos rechazar, es concebible también otra clase de fusión: la que se produce por el hecho de que las contribuciones individuales que forman una vivencia comunitaria, puedan ser –ellas mismas– complejos. Si en la vivencia del individuo se hallan mezclados el duelo y la acción guerrera que él emprende, [152] entonces la vivencia comunitaria en cuya constitución coopera esa unidad asociativa, será también un complejo que, por su mismo sentido, unirá en sí vivencias separadas.

Las circunstancias son también de signo diverso, cuando las conexiones *internas*, las relaciones de sentido entre las distintas vivencias, constituyen el fundamento para la formación de unidades complejas. Pero esas circunstancias pueden dilucidarse únicamente en conexión con el estudio de la motivación. Por el momento podremos decir únicamente acerca del significado supraindividual de la asociación: su acción en la conciencia individual permite comprender que se formen vivencias comunitarias complejas. Por el contrario, no depende de la asociación el hecho de que de las vivencias comunitarias constituidas nazca la unidad de una corriente.

b) Motivación

De momento posponemos la cuestión acerca de las relaciones causales, que nos llevaría inmediatamente a la esfera de la realidad, y nos dedicamos ahora a considerar las relaciones de motivación, de la vinculación de las vivencias en virtud de su contenido de sentido. Los entramados de sentido existen independientemente de la manera en que se realicen en los trascursos de las vivencias concretas. Una conexión conclusiva, una teoría, puede realizarse, en conformidad con la vivencia, de las maneras más diversas: un sujeto puede realizarla más rápidamente mientras que otro lo haga más lentamente, unas veces con simples actos de pensamiento, otras veces yendo acompañadas por intuiciones que llenan o ilustran, y finalmente también en la forma en que las vivencias realizantes se distribuyan entre una pluralidad de individuos. Pero siempre que se realice una unidad de sentido, entonces las vivencias realizantes entran en la unidad de una conexión de motivación, constituyen un complejo de vivencias. Si una conexión de sentido reclama para su realización a un grupo de individuos, entonces su correlativo es una estructura motivacional que no pertenece ya a tal o cual corriente de vivencias individuales, sino a la corriente de vivencias del grupo. En tal caso existe un sentido que recorre *ininterrumpidamente* toda la corriente vivencial de un grupo y la congrega en una unidad, a saber, la conexión de las vivencias que desempeñan un papel para que se forme la comunidad. Constituyen, por su contenido, una totalidad llena de sentido, sin que importen las relaciones de sentido que existan además entre las diversas vivencias comunitarias y que fundamenten complejos todavía más estrechos dentro de la totalidad. Las vivencias que realizan esta totalidad de sentido, unidas por el vínculo de la motivación, proporcionan a la corriente de la vivencia comunitaria el carácter de una conexión única y comprensible.

[153] Para adquirir una visión clara de las relaciones que existen aquí, habrá que distinguir entre dos cuestiones diversas: 1) ¿Cómo habrá que comprender que vivencias de individuos diversos se entreveren y cooperen en la formación de una conexión motivacional? 2) ¿Cómo habrá que comprender que vivencias de grupo se motiven unas a otras?

Para la primera pregunta es importante lo que habíamos acentuado ya en un pasaje anterior: el que las motivaciones pasen de un sujeto a otro se comprende únicamente cuando existe una comprensión recíproca entre esas personas. Un motivo concerniente al pensamien-

to puede actuar únicamente en mí, si es un motivo *vivenciado*, y me siento impulsado a progresar en la conexión, no por el sentido objetivamente existente, sino por el sentido *realizado*. En todo ello, el motivo puede vivenciarse como procedente del otro, o que partiendo de mí proceda hacia el otro, pero eso no es necesario para que surja una vivencia comunitaria. La vivencia del uno y la vivencia del otro tienen que hallarse únicamente en la relación de *producción* y de *reproducción*. Cuando el otro me "comunica" su pensamiento, me abre paso a paso el camino para la comprensión del sentido que se constituyó originalmente en su pensamiento. Y cuando yo lo vivencio, ello me impulsa a "seguir pensando", lo cual no es ya una reproducción, sino una producción original y en la cual se abre una nueva existencia parcial de la conexión de sentido de la totalidad. De esta manera se va tejiendo en el "intercambio de pensamientos" un pensar conjunto que no se experimenta ya como vivencia del uno o del otro, sino como *nuestro* pensar común.

Todo cultivo de la ciencia se realiza de esta forma. Lo que yo contribuyo como "aportación propia" al desarrollo de la ciencia, con rendimientos originales de mi pensamiento, todo eso nace en virtud del patrimonio ya reunido, que yo recibo, y se convierte a su vez en el fundamento sobre el que otros seguirán edificando. Y con esta acción mía espiritual me encuentro incorporado a una gran conexión de motivaciones, al proceso cognoscitivo de la humanidad.

Pero las conexiones intelectuales son únicamente un ejemplo de las motivaciones supraindividuales. Circunstancias análogas se encuentran en todos los terrenos de la vida espiritual. Cuando yo cumplo el deseo de otra persona, entonces el deseo ajeno se convierte en el motivo de mi acción. Es presupuesto de ello, a su vez, que yo entienda el deseo, y para eso es preciso que en ese deseo se halle inherente un sentido "objetivo" que sea accesible a otros. Es preciso, además, que yo no sólo [154] adquiera conocimiento del contenido del deseo, sino que éste me afecte internamente y me mueva a la acción. Me entero, por ejemplo, de que alguien desea tener un libro que le resulta necesario para sus estudios, y yo se lo compro. Al reproducir yo en mí, comprendiéndolo, el deseo ajeno, no sólo experimento que esa persona abriga tal deseo, sino que además se me revela el sentido del mismo; experimento la importancia de lo deseado para quien abriga semejante deseo, y esa importancia me impulsa a proporcionar el libro a la persona en cuestión. En tal situación son posibles, además, motivaciones diversas. El deseo ajeno puede ser, a

su vez, para mí mismo el objeto de una reflexión sobre el valor; puedo reconocerlo como "justificado", y este valor estimado en el deseo puede ser el motivo de mi acción. No existe entonces ese entreverarse inmediato que permita reunir en la unidad de una estructura de motivación mi vivencia y la vivencia ajena. Pero puede ocurrir también que yo no me sitúe como observador "objetivo" ante el deseo ajeno, sino que, al comprenderlo, me abandone a él con total ingenuidad y me deje impulsar por él. Lo deseable, como tal, me impulsa a la acción, sin tener en cuenta que el deseo no fue originalmente mío. El deseo y la acción que lleva a cumplirlo se insertan en la unidad de una conexión de vivencia, y aunque deban su origen a diversos sujetos, sin embargo existe entre esos sujetos una solidaridad vivenciada que hace que su vida sea una vida *común*, haciendo así que ambos sujetos asuman funciones diversas que cooperan para una realización. De esta manera, las motivaciones más diversas pueden pasar de un individuo a otro, haciendo posible que se originen unidades de vivencia supraindividual.

Nuestra segunda pregunta era si son posibles y de qué manera, dentro del ámbito de las vivencias constituidas comunitariamente, los vínculos entre las motivaciones. Hemos mostrado ya en otro lugar que una actividad puramente intelectual necesita de ordinario impulsos emocionales: impulsos del interés puramente teórico, que considera a la verdad como valiosa en sí misma, o bien impulsos de un interés práctico, que estima el conocimiento como medio para la obtención de otros bienes y que trata de conseguirlos. Esto se aplica tanto a la comunidad como al individuo. Para un pueblo, la verdad significa el valor supremo, y cultiva la ciencia por amor a la misma. Otro pueblo se halla orientado preferentemente hacia valores económicos, y la ciencia no es para él sino un medio para la consecución de objetivos económicos. Vivencias comunitarias o actividades comunitarias de diversa índole se entreveran aquí ofreciendo motivaciones. [155] Naturalmente, la vivencia motivante y la vivencia motivada están constituidas por vivencias individuales, y también la motivación misma tiene su "origen" en el vivenciar individual. Pero la motivación de las vivencias comunitarias y la de las vivencias individuales que la constituyen no coinciden sin más. Yo puedo trabajar en labores científicas como miembro de mi pueblo y al servicio del mismo, para el fomento de la ciencia alemana. Pero los motivos que me guían en todo ello, pueden ser enteramente distintos de los que reinan en el cultivo alemán de la ciencia; yo, con mi motivación, podría sentirme al margen de la comunidad y sin influencia en las motivaciones de la

misma. Cultivo, por ejemplo las ciencias naturales, porque me seduce la idea de penetrar con mi conocimiento en la naturaleza como tal, mientras que en Alemania "la gente" cultiva quizás las ciencias naturales para elevar la tecnología a un nivel más alto. Con mi investigación me sitúo en la actividad común de investigación, pero por el motivo que me impulsa, me hallo solo. Qué motivos dominarán en la vida de la comunidad y cuáles, por el contrario, quedarán desechados, eso no llegaremos a entenderlo sino cuando estudiemos la estructura de la comunidad misma. En primer lugar, tengamos bien presente que no sólo las vivencias comunitarias de un género particular se entreveran motivándose y constituyen unidades complejas, sino que también todas las mociones vitales de la comunidad se hallan, por su mismo sentido, en múltiples relaciones y se funden en la unidad.

c) Causalidad

Las conexiones de sentido, cuando son vivenciadas, entran en un ámbito extraño para ellas y se someten a una ley distinta de la del sentido puro; y para que un motivo sea eficaz, han de cumplirse también otras condiciones, aparte de de la existencia precisamente de ese motivo. En virtud únicamente de su contenido de sentido, el motivo no impulsa para que se produzca la vivencia que él, según su sentido, puede o tiene que motivar. Al estudiar el vivenciar individual, vimos que la vida espiritual tiene que ser lo suficientemente intensa para satisfacer las exigencias de los contenidos de sentido, y averiguamos entonces que su "vitalidad" se alimenta de diversas fuentes: de las energías impulsivas que proceden de los motivos, y de la energía vital del individuo psíquico al que tal vida pertenece.

Tenemos que investigar ahora si en la vida comunitaria existen fenómenos análogos a aquellos que se nos manifestaron en la vida individual y que nos dieron a conocer la existencia de una energía vital que regula la corriente vital; [156] para decirlo con otras palabras: si también en la corriente vivencial de la comunidad existe una vinculación causal. Se trata de saber, en primer lugar, si aquel estrato de la vivencia del cual procede el influjo causal sobre todo el vivenciar, el estrato de los "sentimientos vitales", se encuentra también en la corriente de las vivencias comunitarias, si el frescor, el cansancio, el "nerviosismo", etc., pueden surgir también como vivencias comunitarias. El presupuesto para que tales estados puedan constituirse como vivencias comunitarias es la posibilidad de que pasen de un

individuo a otro, y, por eso, esta posibilidad es la que ha de ocuparnos en primer lugar. Consideraremos, por ejemplo, el siguiente caso: estoy fatigado por el trabajo agotador del día y tengo la impresión de que hoy no soy ya capaz de hacer nada más. Entonces viene a verme un amigo que todavía se halla en pleno frescor y me propone un problema que le ronda la cabeza, y pronto entablamos una vivísima discusión y ya no siento en absoluto mi cansancio. En este punto existen diversas posibilidades: el problema puede resultar seductor para mí, y puede tener un efecto estimulante que supere mi cansancio y ponga de nuevo en marcha mi actividad espiritual. Pero es posible también que el problema me deje enteramente frío y que yo me entregue a mí mismo, de tal suerte que no sea capaz de sentir vivamente, ni mucho menos, la importancia de ese problema y que sólo pueda sentirla bajo la influencia de ese frescor ajeno.

Es discutible que yo tenga que haber captado el frescor del otro para que ese frescor pueda apoderarse de mí. Desde luego, ambas cosas no son idénticas y tampoco van unidas necesariamente. Puedo reconocer el frescor ajeno, sin verme poseído lo más mínimo por él; mi cansancio personal y el sentimiento de no poder acompañar al otro pueden hallarse precisamente en dolorosa oposición al frescor de esa persona. Pero ¿podrá suceder también lo inverso, a saber, que yo me sienta poseído por aquel frescor, sin que me dé cuenta de ello en modo alguno? Parece que no es necesario que el estado de la persona ajena se convierta para mí en el *objeto*, es decir, que yo dirija hacia él mi atención y lo capte claramente. Podemos afirmar incluso que semejante captación no se produce de ordinario en los casos en que se llega al "contagio", y que, cuando se da la captación, no suele llegarse al contagio. Pero, para ser contagiado, tendré que recibir cierta "impresión". Es sorprendente la gran importancia que tiene la presencia sensorial como condición para el contagio. El simple hecho de saber que mi amigo se encuentra ahora en su estudio trabajando ardorosamente, ocupándose quizás del mismo problema [157] ante el cual yo he depuesto precisamente las armas, porque no me encuentro con el frescor suficiente para enfrentarme con él, no ejerce sobre mí el menor efecto animador. Pero si yo tengo a esa persona directamente en mi presencia y "siento" su frescor, del cual antes sólo tenía noticias, entonces me siento captado por él. ¿Qué significa ese "sentir"? Si yo me doy cuenta del frescor del otro, entonces es que lo veo en la expresión de sus ojos, en el sonido de su voz, en el ritmo de su conversación y de sus movimientos. La percepción de lo "exterior", que me trasmite cuál es el estado interno, se funda en ciertos datos sen-

soriales ajenos al yo. Parece, pues, que en la captación de estados del yo ajeno –de manera semejante a lo que sucede en la captación de valores, que habíamos estudiado anteriormente– aparecen datos yóicos juntamente con datos ajenos al yo, que pueden adquirir un doble significado: proporcionan, en primer lugar, el fundamento para la percepción de estados "internos" que se perciben conjuntamente con el objeto percibido "externamente", el cuerpo ajeno, y que constituyen con él la unidad de un objeto, el sujeto externo; y, por otro lado, son a la vez el fundamento para los estados del yo propio. Según esto, los mismos datos "referidos al yo", que me hacen vislumbrar el frescor ajeno, serían apropiados para hacer que surgiera en mí el frescor. Conforme a lo que hemos comprobado anteriormente acerca de la relación entre la estimación de valores y la reacción afectiva, sería comprensible también que, según la entrega del sujeto a la una o a la otra dirección posible del vivenciar, se produjera la captación del estado ajeno o bien el correspondiente estado propio. Pero puede suceder también que ambas posibilidades se realicen a la vez, y que con ello tengamos la vivencia del ser llenados por el frescor ajeno, de su fluir sobre nosotros. (Si en primer lugar se presenta únicamente el propio estado personal, entonces éste –en virtud de la *conocida* conexión entre el estado vital propio y el estado vital ajeno– puede servir de base para una conclusión, en virtud de la cual deduzcamos la existencia del estado correspondiente en la otra persona. Un caso especial en el ámbito del conocimiento de la vida interior ajena, que por ciertas teorías ha sido caracterizado erróneamente como el caso fundamental). Este "fluir" nos recuerda a su vez el vivenciar de los valores de los que procede también un efecto animador sobre el sujeto y que le proporcionan energías impulsivas frescas.

Si realzamos la importancia de la presencia sensorial para que se produzca el "contagio", entonces hay que [158] acentuar, por otra parte, que ese contagio no es *condicio sine qua non*; que yo puedo verme arrebatado también de otra manera por la vida espiritual ajena. Es posible que yo, por ejemplo, me vea "animado de nuevo" por la lectura de un libro, y sea impulsado por él a una propia actividad intelectual. La acción vivificante no parte de los signos impresos sobre el papel, que son percibidos por los sentidos; pero los razonamientos en los que yo penetro por medio de esos signos, pueden tener un dinamismo y un ritmo que originen una efluencia inmediata de vigor y frescura espirituales. Y si yo, dirigido por las palabras, voy reproduciendo en mi entender, paso por paso, los razonamientos ajenos, entonces "siento" el frescor: éste puede aparecerme, por un lado,

como peculiaridad de la actividad espiritual ajena, pero puede apoderarse también de mí mismo. (En todo ello no desempeña ningún papel el *contenido de significado* de las palabras; pero, si de ese contenido parten efectos vivificadores –lo cual es muy posible–, entonces esos efectos son influencias que no tienen nada que ver con la subjetividad ajena, o que no tienen nada que ver con ella necesariamente).

Al realizar un análisis detenido, se destaca una diferencia esencial entre el hecho de ser contagiado por un estado de vida ajena y el genuino trascender del acontecer causal que pasa de un individuo al otro, lo cual hace posible un sentimiento vital "comunitario". La reflexión siguiente estará dedicada a la investigación de estas relaciones, y nos ofrecerá a la vez perspectivas importantísimas sobre la estructura de las realidades psíquicas supraindividuales.

Excurso sobre el contagio psíquico

El presupuesto del "contagio psíquico" es, como dijimos, el que un individuo pueda "ser sensible" a la existencia de otros individuos y a sus estados psíquicos. La cuestión es: 1) si ese "ser sensible" es una función espiritual, y 2) si, en el caso de que sea así, podremos atribuir una vida espiritual a los animales, entre los cuales creemos hallar fenómenos de contagio y realidades psíquicas supraindividuales, o si se trata tan sólo *aparentemente* de conexiones *psíquicas* supraindividuales. Sería concebible, en primer lugar, que en el comportamiento de un rebaño, de un enjambre de abejas, etc., que nos causa la impresión de ser un comportamiento unitario, se tratara únicamente de una reacción uniforme ante el mismo estímulo, es decir, de una reacción que no sólo no fuera *comunitaria*, sino que además en ella un individuo no estuviera influido siquiera en su conducta por el otro individuo. [159] Tendríamos, entonces un grupo, pero sólo en cuanto a su apariencia externa; considerado internamente, ese grupo se disolvería en individuos aislados. No se podría hablar entonces de contagio. Esta interpretación pudiera ser acertada en algunos casos, pero se halla en contradicción con un *fenómeno*, tal como podemos observarlo con toda claridad en muchos casos: con el fenómeno de que el comportamiento de los individuos se halla en una conexión interna, y de que se produce por influencias recíprocas; con el fenómeno de que el rebaño sigue al animal conductor; de que su miedo de hallarse en peligro se intensifica por contagio mutuo, etc.

Una segunda posibilidad sería: no impugnar el contagio mismo, pero negar su carácter psíquico. Podría intentarse interpretar el proceso como puramente físico o fisiológico[23]. En tal caso habría que investigar primeramente qué es lo que hay que entender por procesos "puramente fisiológicos", y cómo se llega a descartar en ellos todo lo psíquico[24]. Por lo demás, esta interpretación fracasa también en el fenómeno que se nos impone directamente en muchos casos y que tiene que ver con conexiones *psíquicas*. El miedo que se manifiesta inequívocamente en los movimientos expresivos de los animales, es un estado psíquico, y su propagación atestigua una realidad psíquica que pasa de unos a otros. Por tanto, no podemos menos de hablar también, en el reino animal, de una conexión psíquica supraindividual, que une entre sí a una pluralidad de individuos.

Pues bien, ¿cómo se compagina con ello la tesis de que el hecho de que los estados psíquicos se propaguen de unos individuos a otros presupone una función *espiritual*? Si en ciertos animales superiores no nos arredraría admitir una vida espiritual, sin embargo parece que en los animales inferiores –y concretamente en aquellos que muestran los fenómenos del contagio– esa hipótesis no estaría justificada fenoménicamente por nada; sería una pura construcción.

Por consiguiente, la primera pregunta que propusimos, necesita un examen muy a fondo. Como característica de la aprehensión espiritual considerábamos el que el sujeto saliera de sí, se enfrentara al mundo y lo acogiera con el espíritu. Supongamos, en primer lugar, que hemos retirado por completo los "sensores" de nuestro espíritu y [160] que nos hemos encasillado por completo en el ámbito de nuestro propio ser. Entonces el mundo deja de ser percibido por nosotros, deja de ser un mundo captado y conocido por nosotros. Pero ¿ha desaparecido con ello toda forma de contacto en general? ¿Vive entonces el individuo psíquico completamente sin conexión alguna con el mundo? ¡Evidentemente no! Hay una irrupción en la subjetividad y, en consonancia, un verse afectado por el exterior, que es específicamente distinto de la aceptación espiritual. Tal es la "estimulación" por las impresiones de los sentidos, si los "sentidos" no son considerados ya como lugares de recepción de existencias sensoriales por parte del

23* Véase la teoría de A. Bethe ("Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere", vol. 70, 1898), quien supone que "todo el grupo de los invertebrados lleva una vida puramente refleja" y "ejerce de manera puramente mecánica las actividades que a menudo aparecen como racionales" (p. 98).

24* Véanse las pp. 390ss.

espíritu[25]. H. Conrad-Martius[26] subrayó una diferencia de principio en el ámbito de la sensibilidad: una diferencia entre *lo que aparece sensiblemente*, que *se ofrece* siempre desde sí, que se manifiesta siempre en clave objetiva y a distancia y presupone, por otro lado, una apertura del espíritu y lugares de acogida especiales y preformados del espíritu, los "sentidos espirituales", y *lo que viene dado por la sensación*, en lo cual no puede registrarse un dualismo entre el sentido que lo recibe y el contenido que llena ese sentido. Esta diferencia subsistirá aun en el caso de que el espíritu no "entra" en los sentidos ni acoja sus materiales, sino que la recepción sea rígida y muerta. El espíritu seguiría siendo entonces el escenario del acontecer, ya que los "sentidos espirituales" –la vista y el oído– pertenecen necesariamente a un yo espiritual. Por el contrario, si hablamos de la genuina objetividad de la sensación, diremos que ésta no afecta al yo en cuanto es espiritual, sino en cuanto es corporal, y no encierra en sí ninguna conciencia de las sensaciones. En este punto me parece que la distinción, que, por lo demás, está elaborada con plena claridad, es demasiado tajante y no está orientada de una manera que quede enteramente exenta de objeciones. A mi parecer no procede establecer una separación de los ámbitos sensoriales en "espirituales" y "corporales". Y no procede, porque aun lo que nos viene dado por la sensación, no está vinculado por principio al cuerpo (aunque *nosotros* lo hallemos siempre en el cuerpo), y porque, por otro lado, pueden surgir datos sensoriales de los denominados sentidos "espirituales" sin participación alguna por parte del espíritu. En la primera cuestión, en la separabilidad de los datos de la sensación con respecto a la corporeidad, no necesitamos adentrarnos en nuestro contexto. En este lugar

25* Véase, a propósito, H. CONRAD-MARTIUS, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt* [Sobre la ontología y teoría de la manifestación del mundo exterior real], cap. II: "Sinnliche Gegebenheit. Empfindung und Erscheinung" [Dación sensorial, sensación y manifestación].

26 Hedwig Conrad-Martius (Iserlohn/Berlín 1888 – 1966 Starnberg), filósofa, discípula de Husserl. Estudió en Gotinga. En 1912 se casó con otro filósofo y discípulo de Husserl, Theodor Conrad. El matrimonio fue a vivir a Bergzabern, donde tenían una plantación de frutales. Muy amiga de Edith Stein, de la que fue madrina del bautismo el 1-I-1922. Enseñó desde 1949 en la universidad de Munich. Entre sus obras mencionemos: Die *Erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus* [Fundamentos *epistemológicos* del positivismo], Bergzabern, 1912; *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt* [Sobre la ontología y teoría de la manifestación del mundo exterior real], en: JPPF, 3.t., (1916); *Metaphysische Gespräche* [Conversaciones metafísicas], Halle, 1921; *Realontologie*, en: JPPF, 6.t., (1923); *Die Geistseele des Menschen* [El alma espiritual del hombre], Munich, 1960, etc.

habrá que acentuar únicamente que también los datos de la vista y del oído pueden adoptar el carácter específico de "estímulos": pueden penetrar en la subjetividad, [161] sin que el sujeto "salga de sí"; puede percibirse una modificación en los "campos" correspondientes, sin que se experimente una interpretación trascendente, sin que entre en juego una función espiritual. Forma parte de tal percepción un tener conciencia (entendido en nuestro sentido de "conciencia"). Para el sujeto de esta conciencia no existe vinculación alguna entre su "impresión" y un objeto externo; esa vinculación puede ser establecida o descubierta únicamente por un sujeto *espiritual*, para quien sean accesibles de la misma manera el individuo psíquico estimulado y el objeto estimulante. El acceso no lo confiere una consideración causal *externa* que construya una conexión causal física entre el objeto y el sujeto, sin poder reclamar para ello evidencia alguna. El condicionamiento debe ser *vivenciado* y *reproducido vivencialmente* desde el exterior, y en tales conexiones vivenciadas se fundamenta el sentido y la posibilidad de toda "explicación causal" psicofísica o fisiopsíquica. La conexión *no* se da, cuando los datos sensoriales aparecen a distancia, vinculados en forma objetiva. Entonces se experimenta únicamente un estar frente a frente entre el sujeto y el objeto, pero no se experimenta ninguna "influencia". Como ya hemos visto, no se puede hablar tampoco de una conexión vivenciada, cuando se vivencian puros datos sensoriales sin dirección hacia un objeto. Pero hay casos híbridos en los cuales se verifican ambas cosas: un captar objetivo y una estimulación de la propia sensibilidad. Yo veo, por ejemplo, un resplandor de luz y experimento a la vez un estímulo luminoso: entonces considero el estímulo como procedente del resplandor de luz. Esta aprehensión no se fundamenta en el conocimiento de una conexión causal objetiva, sino que constituye, al contrario, el punto de partida originario para la búsqueda de semejante conexión objetiva. Constituye a la vez el punto de partida para la aprehensión de todos los "estímulos" como procedentes "del exterior". Esta aprehensión vive también en la captación empática de un proceso estimulante en un individuo psíquico que no sea capaz, él mismo, de tal aprehensión. A él mismo le atribuimos únicamente la pura vivencia sensible, pero *nosotros* la consideramos como condicionada desde el exterior, como provocada por un objeto externo, que nosotros podríamos percibir también.

Así, pues, hemos comprobado como lo primero que hay vivencias sensoriales y suscitadas, por cierto, desde el mundo exterior, en las que no domina ninguna función espiritual. Lo siguiente que hemos tratado de entender es lo que es la "reacción" a un "estímulo", o *qué*

reacciones [162] son posibles a tales estímulos. Cuando soy "deslumbrado" por un resplandor luminoso y cierro los ojos o vuelvo la cabeza, entonces eso suele hacerse "de manera puramente refleja", como se dice ordinariamente. Hay que investigar todavía lo que significa eso de hacerlo "de manera puramente refleja". Significa en primer lugar –y con ello podemos declararnos plenamente de acuerdo– que el movimiento no procede, como acción encaminada conscientemente a un fin, de la *percepción* del resplandor luminoso y del *conocimiento* de que el deslumbramiento procede de él. El deslumbramiento es posible también, cuando el resplandor luminoso no se percibe en absoluto, cuando *lo único que se siente es el estímulo*. Pero lo "de manera puramente refleja" significa más en labios del científico. Cuando Bethe[27] quiere probar que los animales invertebrados son, todos ellos, simples "máquinas de reflejos", quiere mostrar con ello que en esos casos no puede hablarse en absoluto de una vida *psíquica*. Todas las actividades de esos individuos se reducen enteramente a una serie de procesos mecánicos y eventualmente químicos pero, en todo caso, puramente físicos. Si entendemos de esta manera el "reflejo", entonces queda enteramente suprimido con ello el sentido de "estímulo" y "reacción". La reacción es siempre la "respuesta" de un ser propio, delimitado en sí, a una intervención exterior. La "respuesta" no se entiende en todo ello en el sentido de una espontaneidad espiritual, sino como una conducta del individuo "estimulado", fundamentada en su ser interior. El estímulo y la reacción son siempre una jugada y la respuesta a esa jugada, que, procediendo de diversos centros, no se encuadran según una única serie de acontecimientos como son la causa y el efecto. Si queremos considerar los "reflejos" como procesos puramente físicos en el cuerpo de individuos vivos, entonces hay que distinguir enteramente entre reflejos y reacciones. Una "reducción" de las reacciones a los reflejos en el sentido de procesos puramente mecánicos o físicos, es imposible *por principio*. En algún caso concreto podrá verse que lo que se creía una reacción, no lo es en realidad. Pero jamás se logrará demostrar que las reacciones no son absolutamente nada más que reflejos[28].

---

27 Albrecht Bethe (1872-1954), filósofo alemán; en 1903 había publicado su obra *Allgemeine Anatomie und Physiologie des Nervensystem* (anatomía general y fisiología del sistema nervioso).

28* Puesto que muchísimas cosas que se conocen con el término de "reflejo", habrá que considerarlas como "reacción" en el sentido en que nosotros la entendemos, será conveniente *no* utilizar semejante término para lo que puede explicarse de manera puramente mecánica. En este punto E. Wasmann, crítico de Bethe, le ha

[163] En el ámbito mismo de las reacciones hay que hacer una distinción fundamental. Hay organismos vivos y procesos vitales en los que nada psíquico se halla en juego. Pero de todo lo que es específicamente corpóreo hay que afirmar ya que posee una faceta psíquica. Aunque no esté dirigido siempre por lo psíquico, sin embargo se experimenta o, al menos, es experimentable como tal, y, por tanto, es influible también, a la vez, por lo psíquico. Todo movimiento corporal está asociado con una modificación en la existencia de la sensación, y puede ser desencadenado por una sensación o por un sentimiento sensible o, en caso de que sea introducido por vías puramente mecánicas (como movimiento "pasivo") en orden a las sensaciones que suscita, puede ser inhibido en su trascurso puramente mecánico.

En nuestro contexto no interesa tanto el deslinde de las reacciones psíquicas hacia "abajo" –en contraste con los procesos puramente mecánicos o los procesos vitales puros–, sino que lo que interesa principalmente es la cuestión acerca de qué reacciones son posibles sin la cooperación de una actividad espiritual. Los movimientos pueden desencadenarse puramente por la sensación. Pero ¿podremos relacionar tales movimientos con el objeto del que procede el "estímulo"? *Objetivamente* hay, claro está, una conexión finalista, cuando yo, deslumbrado por un resplandor luminoso, cierro los ojos: el movimiento "sirve" para protegerme contra el deslumbramiento. Pero la finalidad no es inmanente al movimiento instintivo; no palpita en él ningún encaminamiento hacia o contra el objeto del estímulo, el cual no fue aprehendido como tal. De esta manera es también posible una actividad dirigida hacia los objetos, sin que se los capte como objetos: cuando el bebé coge el dedo que se extiende hacia él, y lo retiene, y las cosas que se observan también en ciertos juegos animales o en ciertos actos prácticos, entonces tenemos una serie de operaciones que tienen, todas ellas, su faceta psíquica, pero que no incluyen ninguna actividad espiritual. Por el contrario, dondequiera que hay una actividad encaminada a un fin –el defenderse contra un peligro de una manera específica, el acechar a una presa, etc.– entonces se presupone una auténtica aprehensión de aquello hacia lo cual o contra lo cual

---

hecho excesivas concesiones (véase la obra: *Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen* [Las capacidades psíquicas de las hormigas] Stuttgart, 1909). Wasmann acentúa muy acertadamente que Bethe ha analizado el extenso campo de lo intuitivo que existe entre la inteligencia y la actividad física refleja. Pero, en la contraposición entre lo "intuitivo" y lo "reflejo", el mencionado autor amplía demasiado el ámbito de lo que puede explicarse de manera puramente mecánica o física.

se dirige la actividad: en el "estímulo" tanto como en la "reacción" dominan aquí funciones espirituales. Según esto, en el reino animal se podría admitir, en sentido muy amplio, la existencia de funciones espirituales "inferiores", sin que se atribuya a los animales lo que Wasmann sintetiza con el término de "inteligencia", la cual él les niega expresamente con toda razón, ya que les niega la capacitad para el pensamiento abstracto y para sacar conclusiones lógicas. A mi parecer, habrá que ir más adelante todavía y [164] habrá que excluir, por principio, del ámbito de la vida anímica animal todo el sector de la "libre espiritualidad", es decir, todo lo que nosotros hemos caracterizado como actos "voluntarios". En el caso concreto habrá que trazar las fronteras y habrá que comprobar dónde hay funciones espirituales y dónde hay una mera reacción a estímulos sensoriales. Esto habrá que dejarlo en manos del investigador empírico, del zoólogo y del experto en psicología comparada, que disponen del necesario material de observación.

Pasamos ahora a las cuestiones que son importantes para nuestro tema. En primer lugar: ¿Existe un verse afectados por la vida psíquica ajena y un reaccionar a ello de la misma manera en que se produce una reacción a estímulos sensoriales, sin la cooperación de una función espiritual? Parece que tuviéramos algo de esto en los procesos a los que se designa como *imitación* "involuntaria" o "instintiva". Claro que bajo este concepto se incluyen cosas diversas, que deben ser estudiadas por separado: 1) El participar en movimientos ajenos que no poseen el valor de fenómenos de expresión. 2) El participar en fenómenos de expresión ajenos. 3) El ser movido por estados psíquicos ajenos, lo cual va asociado con una imitación de los fenómenos de expresión en los que esos estados se dan a conocer.

El primer caso nos lo presenta intuitivamente el rebaño, que sigue al animal conductor o que imita en general los movimientos que un animal ejecuta más que nada por sí mismo. Para el análisis, intentaremos aducir casos en los que nosotros mismos somos "dirigidos", en forma análoga, por un comportamiento ajeno. Hay que considerar diversas cosas a este propósito. Cuando, entre los niños que están jugando, uno de ellos realiza un "muestra de habilidad", un salto estupendo o algo por el estilo, y los demás lo imitan, entonces la *imagen* del movimiento ajeno suscita la *tendencia* a ejecutar ese mismo movimiento, y esa tendencia se traduce en una acción. Se trata en este caso de relaciones que pertenecen al terreno de la motivación. Consideremos después el famoso ejemplo de acróbata, presentado

por Th. Lipps[29]: el acróbata muestra en la pista sus artes, y el espectador va imitando "internamente" todos sus movimientos, pero algunas veces lo hace también –en parte– externamente. Las circunstancias, obviamente, son aquí un poco distintas que en el otro ejemplo. En ambos casos hay una *percepción* del movimiento ajeno, concretamente una percepción *atenta* con *orientación* específica hacia tal objeto. Pero el movimiento *imitador* no es en este último caso, como lo es en el primero, la meta de una tendencia desencadenada por la percepción (claro que, [165] en algunas ocasiones, puede surgir *además* tal tendencia, pero ésta no pertenece al trascurso típico, tal como nosotros lo consideramos). Ese movimiento no es una *reproducción* espontánea del *modelo* percibido, sino que es una *acción impulsiva* que reproduce objetivamente la acción percibida; pero en la acción imitadora misma, esa acción no se experimenta como imitadora. Esa acción impulsiva no es una vivencia "inconsciente" –si entendemos por "conciencia", en el sentido específico anteriormente fijado, un factor constitutivo de las vivencias–, sino que una vivencia consciente, como lo son todas las vivencias. Si se afirma que esa acción "no llega a la conciencia" o que "tan sólo llega con posterioridad a la conciencia", entonces eso puede tener únicamente el sentido de que tan sólo posteriormente esa acción es *observada* y *aprehendida* como lo que es. En semejante contemplación posterior puede descubrirse luego la conexión con el denominado "*modelo*". Habrá que preguntarse ahora de qué índole es esa conexión original. La imitación impulsiva o "instintiva", que propiamente no es una *imitación*, ¿está desencadenada por la percepción atenta del movimiento ajeno, a la que acompaña? Yo respondería negativamente a esta pregunta. Me parece a mí que en este caso las circunstancias son análogas a las del resplandor luminoso percibido y del estímulo de luz sentido *al mismo tiempo*, que, "como defensa", me hace cerrar los ojos. Del movimiento que percibo, recibo una "impresión" que, como "estímulo", desencadena el movimiento imitador. Y yo puedo recibir también semejante impresión, *sin* que tenga lugar la correspondiente percepción. La percepción y la tendencia orientada hacia un fin, motivada eventualmente por ella, son funciones espirituales. La impresión y la acción impulsiva desencadenada por ella son de naturaleza no espiritual. Yo desearía dejar a un lado el determinar a qué tipo haya que asignar el ejemplo de los animales, que habíamos considerado al principio. Nos bastará saber que existe la posibilidad de que un individuo

29 Cf. p. 81.

psíquico sea influido por el comportamiento de otro, pero esa influencia no exige ninguna función espiritual.

Habrá que investigar qué sucede en los demás casos que estuvimos considerando: el caso de las *manifestaciones expresivas* con o sin "contagio psíquico" simultáneo. En primer lugar, podremos decir lo siguiente: cuando se produce una imitación de formas expresivas, sin que se capte su significado –tal es, por ejemplo, el caso de los niños que practican la mímica e imitan los gestos, incomprensibles para ellos, suscitados por los adultos–, entonces la situación no es diversa de la analizada anteriormente. [166] Si las manifestaciones expresivas son entendidas *e* imitadas, pero sin que a los imitadores se les comuniquen los correspondientes estados psíquicos, entonces podríamos decir que *junto* a la comprensiva contemplación del gesto o ademán ajeno, el desencadenamiento de la imitación se produce por el "estímulo" que procede de aquélla.

Otra cuestión será si es posible una trasferencia de los estados psíquicos sin comprensión de las manifestaciones expresivas en las que tal trasferencia se expresa, y cómo habrá que interpretarla. Serían los casos que se contemplan ante todo bajo el nombre de "contagio libre de comprensión". Un ejemplo de ello lo tendríamos en un niño que, por la risa o el llanto de otro niño, se viera movido a reír o llorar y, a la vez, se sintiera lleno de alegría o de tristeza, sin darse cuenta de si el otro niño, de quien procede el contagio, está alegre o triste. Antes de decidir si tal cosa es posible, tenemos que reflexionar sobre dos posibilidades, con las cuales se pudiera confundir fácilmente la cuestión que nos hallamos considerando: la *simple* participación, ya mencionada, en las manifestaciones expresivas del reír y del llorar, será considerada a menudo, naturalmente, por el observador como expresión de los correspondientes estados, aunque tales estados no existan. Por otra parte, *siente* la tentación de hablar de "falta de comprensión", cuando el individuo "contagiado" no es capaz de medir la plena significación del estado por el cual se ha visto poseído. Cuando un niño llora porque ha visto llorar a su madre, es posible que el niño no pueda compartir *la pena* de la que se trata, es decir, es posible que no comprenda cuáles son los fundamentos que motivan esa pena. Pero es muy posible, seguramente, que él "entienda" las lágrimas como expresión de la pena, y adquiera conocimiento de la existencia de la pena, por la cual él se ve poseído. Una vez admitido el peligro de tales confusiones en un caso concreto, nosotros debemos mantener la posibilidad, *por principio*, de que exista un con-

tagio libre de comprensión. Cuando nos hallamos en un estado de ánimo depresivo, sin saber "cómo hemos llegado a él", y tan sólo con posterioridad nos damos cuenta de que el estado de ánimo de nuestro ambiente es el que ha constituido el foco del contagio, entonces tendremos el tipo de comprensión de un contagio libre de comprensión.

El verse poseído por un estado psíquico ajeno es una manera distinta de reaccionar ante una impresión recibida de la que habíamos conocido hasta ahora. En efecto, ese estado no "se realiza", como lo hace la acción consistente en la imitación, sino que toma posesión [167] del sujeto receptor y se trasmite de un individuo a otro. La cuestión es si ese trasmitirse está ligado a que el individuo contagiado reciba una impresión procedente de la manifestación expresiva ajena. En ningún caso, el ser poseído por el estado psíquico es respuesta al estímulo que la simple manifestación externa ejerce y en la cual dicho estado psíquico se expresa. Sin embargo, no es posible seguramente el que un estado psíquico se trasmita, sin "manifestarse externamente" de alguna manera. Sólo que en esa manifestación externa tiene que hallarse inherente algo que sea *más* que la manifestación externa y que suscite en los demás individuos una impresión que se traduzca a sí misma en el correspondiente estado.

En lo que concierne a la imitación de la manifestación expresiva ajena en el caso del contagio por el estado expresado, vemos que, junto al contagio, esa imitación se puede producir como reacción independiente al estímulo procedente de la manifestación expresiva ajena. Pero es también posible que esa imitación proceda del estado adquirido por contagio, y que lo haga como expresión de *ese* estado. En tal caso no hay ya propiamente ninguna imitación, sino una expresión original genuina. La *comprensión* de manifestaciones expresivas ajenas es independiente del contagio. Es posible una comprensión sin que haya contagio, pero el acto de comprender puede ir acompañado por un proceso de contagio. Mientras que el punto de partida para el contagio es la impresión que un individuo recibe de una manifestación expresiva ajena y del estado correspondiente, la comprensión consiste en que la manifestación externa se aprehenda como expresión del estado interno o se capte por medio de la manifestación externa (lo cual es posible sin que una mirada espiritual se pose sobre la manifestación externa); en ningún caso es concebible sin una función espiritual. Por el contrario, el contagio psíquico es también posible allá donde no exista una vida espiritual.

En contraposición al verse poseído por estados internos ajenos, vemos que las actitudes, a las que designamos también ocasionalmente como "reacciones de respuesta" –la confianza, la gratitud, el afecto, etc.–, e igualmente todo lo que es un genuino reproducir y compartir afectivamente las vivencias ajenas, no son posibles sino en virtud de una captación de esas vivencias. Como vimos anteriormente en las actividades orientadas hacia una meta, vemos también aquí que tanto el "estímulo" como la "reacción" son una acción espiritual.

Las últimas reflexiones nos enseñaron que hay influencias de un individuo psíquico sobre otro, sin [168] que se halle en juego ninguna función espiritual. Lo que con ello llega a ser posible es una *modificación del comportamiento* de un individuo por influencia de otro individuo, una *uniformidad en el comportamiento* de una serie de individuos que se influyen recíprocamente y, finalmente, un *entreverarse de las actividades* de diversos individuos, lo cual sirve *objetivamente* para un fin. *No* es posible, sin una actividad espiritual, una *adopción* recíproca *de actitudes* entre unos individuos y otros, una *comprensión* y con ella una *cooperación planificada* y, finalmente, un *comportamiento común* en el genuino sentido de la palabra. Para que haya comunidad de comportamiento es preciso un vivenciar *como* vivenciar común, y ese "vivenciar como" es, él mismo, una función espiritual.

Hay que dilucidar todavía si las conexiones psíquicas que se trasmiten de unos individuos a otros son conexiones causales y hasta qué punto lo son. La relación entre "estímulo" y "reacción", tal como la caracterizábamos en general, no es una relación causal. No tiene un análogo ni en las relaciones causales físicas ni en las psíquicas, que conocimos en el marco de la individualidad. Pero con esta relación entre el estímulo y la reacción *puede* ir vinculado un factor causal, y especialmente en la trasmisión de estados psíquicos se halla siempre en juego un factor causal. Cuando se imita un movimiento ajeno, entonces el desencadenamiento de la imitación no es un proceso causal, pero en el movimiento puede hallarse inherente un "carácter" de frescor o de cansancio, etc., que en la realización de la imitación se comunique al imitante mismo. Cuando designábamos como el punto de partida de esa influencia causal el "carácter" del movimiento, queríamos indicar que no se trata de una afluencia o de una sustracción de energía procedente del *individuo* ajeno[30]. A éste no se le sustrae ni

30* Tales caracteres forman parte de los fenómenos vitales "objetivos" o fuentes de la energía vital, de los que se hablará más tarde (véanse las pp. 423ss).

se le aporta ninguna energía, cuando otros individuos que imitan su comportamiento son "avivados de nuevo" por ello o se produce un descenso en su tono vital. No sucede de otra manera en la trasmisión de estados internos. También ellos tienen, como sabemos, su "faceta causal". Poseen, en primer lugar, el específico "colorido vital" que corresponde al estado de la energía vital del individuo que tiene la vivencia, y por su contenido son, además, aptos para engendrar o aniquilar energías en el individuo que tiene la vivencia. Cuando un estado [169] se propaga de un individuo a otro gracias a la trasmisión, entonces se le trasmite también a éste el colorido vital inherente a ese estado, sin que haya tenido lugar una correspondiente afluencia de energía. (Según esto, el contagio es apropiado para suscitar engaños acerca del estado de la propia energía vital). Además, si del contenido de un estado que ha penetrado por vía de contagio –por ejemplo, de una alegría– procede un efecto animador, entonces no se trata ya de un simple fenómeno vital engañoso, sino de una verdadera aportación de energía; pero esa energía no procede, a su vez, del individuo ajeno, sino del contenido, gracias al carácter vital específico que es propio de él[31].

Por consiguiente, vemos que por medio del contagio puede modificarse el trascurso del acontecer causal dentro de un individuo. Pero por este camino no surge una conexión unitaria del acontecer psíquico, análoga a la conexión causal que se da en la naturaleza material. Para que pueda suscitarse tal conexión, para que una energía vital pueda nutrir a una pluralidad de individuos, es necesaria una entrega espontánea de unos individuos a otros; un abrirse o estar abiertos los unos hacia los otros, que es algo que va más allá de la receptividad para "impresiones", necesaria para el contagio, y que es de naturaleza espiritual. Llegamos así al resultado de que es posible una influenciación recíproca entre individuos psíquicos y una actuación y una cooperación en grupo que puede unirlos, desde el punto de vista de una consideración externa, en una objetividad, sin que ellos pierdan su carácter monádico. Ahora bien, las genuinas realidades psíquicas supraindividuales pueden derivarse únicamente de individuos espirituales y únicamente en virtud de funciones espirituales.

31* En el efecto creciente, que se considera como característica del "contagio de la masa", ambos factores desempeñan un papel: la coloración tal de un estado se trasmite de un individuo a otro, pero puede aumentar en este último, cuando el contenido de la correspondiente vivencia en el nuevo individuo desarrolla una eficacia mayor (en correspondencia con su mayor energía vital propia), y en esta forma acrecentada puede trasmitirse nuevamente al primer individuo, etc.

Allá donde tiene lugar una influencia causal, allá donde un sujeto arrastra consigo al otro sujeto y éste último se siente trasportado por aquél (en lo cual puede suceder eventualmente, por el contenido de *sentido* de la actividad espiritual, que él mismo lleve la dirección), allí se establece una comunidad de sentimiento vital, "nuestro" hacer comunitario avanza con frescor, y el frescor, como procedente de uno y experimentado [170] ahora como algo que llena a ambos, se convierte en la manifestación de una energía de la que se nutren ambos y que es su propiedad común.

Que aquí hay relaciones causales, podemos verlo también por el hecho de que se produce una "retroacción", que hemos reconocido como característica de tales relaciones. Si yo debo arrastrar conmigo al otro individuo, si su acción espiritual se nutre, lo mismo que la mía, por medio de mi energía, eso significa para mí un consumo superior de energía en comparación con el consumo que se produce en la actuación espiritual solitaria, y experimento la resistencia que me opone el cansancio ajeno; es posible que yo no consiga superar en absoluto esa resistencia, que mi energía se paralice, y que en vez de que mi frescor le arrebate a él, me vea yo poseído por el cansancio de ese individuo. Este auténtico acontecer causal que se trasmite, es posible únicamente cuando entre los individuos hay una actitud recíproca que no es necesaria para el simple contagio y que no es absolutamente posible en individuos no espirituales.

Pues bien, es indiferente de dónde procedan las energías y con qué fin se consuman; en cualquier caso, existe para los miembros de la comunidad una provisión común de energía, que ellos contribuyen a formar y de la cual se nutren. De ahí se deduce por sí mismo que también en la corriente vivencial de la comunidad pueden surgir fenómenos causales –lo cual significa algo nuevo en contraste con la trasmisión de estados vitales de un individuo a otro, que es lo que habíamos considerado hasta ahora, y en contraste también con el surgir, condicionado por ello, de estados vitales supraindividuales. Según sea el estado de los sentimientos vitales o de la energía vital que se manifiesta en ellos –como habíamos visto al efectuar el análisis del individuo–, cambian el ritmo y el colorido del vivenciar total; el acontecer psíquico es traducción de energía vital en vivenciar actual. Esto se repite en la vida de la comunidad. También en ella alternan constantemente el frescor y el cansancio, la desconexión y la excitación febril, y con ellos se modifica también el ritmo de toda la vivencia comunitaria y el "colorido vital" de sus contenidos. El sentimiento

vital de la "sociedad francesa", antes de que estallara la gran Revolución, era el de una excesiva tensión febril, en la cual se expresa el último destello de una energía vital en extinción. Con ella va a la par una extremada intensidad del vivenciar, una nerviosa receptibilidad para todos los contenidos que han surgido en un fulgor engañoso, y finalmente –en cada uno de los miembros de la comunidad– una conciencia insólitamente alta que tiende a trasformarse en una reflexión sobre la vivencia comunitaria. Semejante estado febril va seguido necesariamente por un contragolpe: el cambio repentino de un estado de ánimo de martes de carnaval a otro [171] de miércoles de ceniza, y el fracaso, determinado por ello, de toda actividad.

En relación con los sentimientos vitales y con sus efectos sobre todo el fluir de la vida comunitaria, hay que acentuar lo que hemos observado ya acerca de las demás vivencias comunitarias: el que éstas no son una suma de vivencias particulares y de efectos particulares, sino que se alzan a partir de ellos y sobre ellos como algo nuevo y específico. El sentimiento vital del individuo que pertenece a la comunidad, puede ser totalmente diverso del sentimiento vital de la comunidad, en el cual él participa. El individuo puede sentirse en el ápice de su propia energía y, a la vez, puede sentirse como perteneciente a un pueblo moribundo. El sentimiento de frescor y el de decadencia no estarán en él yuxtapuestos ni completamente separados; en efecto, en la medida en que él se halle más entregado a su vida personal o a la vida comunitaria, el uno o el otro sentimiento predominará en él, y estará coloreado únicamente por el sentimiento contrario. Semejante escisión no se produciría, si el individuo viviera total e indivisamente como miembro de la comunidad. Sería posible que entonces no abarcara totalmente con su propio sentimiento vital el sentimiento vital de la comunidad, pero no podría hallarse en oposición directa a él. Por otra parte, lo que él siente en sí mismo en cuanto a energía y frescor, podría redundar íntegramente en beneficio de la vida comunitaria. Pero cuando el individuo pone a disposición de la vida comunitaria una parte únicamente de sus propias energías, y a su vez no es accesible tampoco a todas las influencias que proceden de la comunidad, entonces las propias energías y las de la comunidad, al igual que sus manifestaciones vivenciales, se cruzarán necesariamente en él de múltiples maneras. Aquí, como en las motivaciones supraindividuales, no alcanzaremos una comprensión más profunda sino cuando consideremos a la comunidad como una realidad, y estudiemos su estructura. En efecto, la investigación de las relaciones causales nos condujo ya a tal perspectiva; pero de momento no vamos

a proseguir su estudio, sino que deseamos investigar primeramente la posibilidad de una acción supraindividual de la voluntad.

d) Acción de la voluntad

Por acción de la voluntad entendíamos que el sujeto ponga por obra una acción, al hacer que se traduzcan en un obrar las actitudes de la voluntad desencadenadas por los motivos, o haciendo que a ese obrar afluyan desde su libre propósito las energías impulsivas de las que pudiera carecer la actitud de la voluntad. Para ilustrar la segunda posibilidad: un problema se halla ante mí con toda su gravedad y exige de mí una tensa actividad [172] intelectual, a fin de llegar a su solución. Pero el problema no me encuentra con suficiente frescor para desencadenar en mí la debida actitud de la voluntad que sea capaz de trasformarse sin más en la requerida acción. Sin embargo, por razón de la urgencia del problema, conocida por mí (aunque no sentida vitalmente), me decido a trabajar, y realizo eventualmente el trabajo en constante lucha contra mi cansancio, que es la expresión de la "naturaleza recalcitrante".

Preguntamos ahora si la unidad de una acción de la voluntad puede distribuirse entre una pluralidad de sujetos, por ejemplo, en la forma en que yo experimento plenamente un motivo de la voluntad y la pertinente actitud de la voluntad, pero hago que la acción sea realizada "por medio de otro". Siento, por ejemplo, el deseo de volver a ver a mis amigos y me decido a pedirles que vengan a mi casa al atardecer, les envío la invitación por medio de un recadero, y ellos vienen. La meta de la voluntad es la reunión con los amigos; en su realización colaboran todos los participantes. Si los amigos me ayudan aceptando mi invitación, entonces no hay ninguna diversidad con respecto a la trasmisión de motivaciones, de la cual hemos hablado anteriormente en términos generales. Lo que yo presento como deseable para ellos, se convierte también para ellos en meta de la voluntad, una meta en cuya consecución cooperan. Con respecto al factor causal, que contribuye, junto al contenido de sentido, a la realización del trascurso de la motivación, habrá que considerar diversas posibilidades: la energía impulsiva, que se trasforma en querer y en obrar, puede afluir a los otros –al igual que a mí mismo– a partir del motivo. Pero puede suceder también que la energía impulsiva del motivo y la propia vitalidad interna no sean suficientes en esas personas para "ponerlas en movimiento", sino que la vitalidad de mi desear y querer, que

habla desde mis palabras, sea la que les dé el impulso que dé paso a su acción. Aquí no surge ninguna actitud comunitaria de la voluntad (como en el caso en que el motivo mismo impulse a la acción), sino que los otros son dirigidos por mi querer, yo actúo por medio de ellos. Más nítidamente se expresa esto en mi relación con el recadero. Para él no existe en absoluto la energía impulsiva que brota de la meta de mi voluntad (meta que él, posiblemente, no conoce para nada). En su lugar puede haber otro motivo: el deseo o la obligación de ayudarme. Éstos proporcionan entonces la energía impulsiva, que ha de ser dirigida por mi voluntad, porque el motivo necesita en sí una complementación; por su sentido no es suficiente para dar paso a una acción. Mi "servidor" tiene la función permanente de ser instrumento de mi voluntad. Su [173] energía se halla a mi disposición, y necesita tan sólo que yo le haga una indicación señalándole algo, para que esa energía se ponga en movimiento. No es necesario que él comprenda plenamente la conexión de sentido en la que se halla situado su hacer. A él sólo hay que comunicarle en cada caso lo que es indispensable para dar una dirección a su hacer. Pero aun lo que él capte del sentido de su hacer, puede dejarle frío y no es necesario que lo estimule, porque su hacer se halla sostenido por otros elementos. Pues bien, si la energía ajena que está a disposición mía para mis fines, no es suficiente para hacer lo que yo quiero poner en marcha, entonces yo puedo sustituirla o completarla por medio de la influencia animadora que yo –por ejemplo, por el tono de mi voz, al darle una orden– puedo ejercer sobre él. En este caso, él depende de mí en doble sentido: yo marco la dirección a su hacer, y al mismo tiempo lo alimento con mi propia energía.

Para la constitución de unidades de vivencia supraindividual entran en juego todas estas formas de cooperación. Cuando una pluralidad de sujetos está henchida por *una* meta de la voluntad, entonces surge *una* actitud comunitaria de la voluntad y *una* acción, sin que importe el que todos hagan "lo mismo" o el que ejecuten diversas acciones parciales para la realización de la meta común. Cuando falte en uno o en otro individuo la energía para la actitud de la voluntad, entonces esa deficiencia podrá suplirla la fuente de la energía comunitaria, o el *propósito* puede sentirse desde un punto de vista comunitario, de tal modo que no se quebrante la unidad de la acción de la voluntad. Pero aun en el caso en que la actitud y la acción ejecutiva se distribuyan entre diversos sujetos, la total acción de la voluntad puede experimentarse como una vivencia comunitaria unitaria. Cuando la intención de mi voluntad se me cumple por medio

del hacer ajeno, y el otro individuo vivencia su acción como cumplimiento de mi intención (incluso en el caso de que él desconozca el sentido último de esa intención), entonces toda la acción se convierte en "nuestra" causa común, y nosotros nos sentimos en cierto modo como miembros que quieren y ejecutan en el seno de una comunidad.

Claro que, en la unidad de la acción voluntaria, hay un factor que, incluso en la vivencia comunitaria, parece estar reservado para el individuo: me refiero al impulso, al *fiat!* con el se inicia toda acción libre. Aunque yo arrastre al otro para que realice una acción, que él, por sí mismo, no sería capaz de hacer, sin embargo esa persona (cuando se trate de un hacer o de un actuar) tendrá que entregarse con aquel *fiat!* a mi influencia. [174] En este *fiat!* se concentra la espontaneidad sin la cual no hay ninguna acción, y que está enraizada en el yo individual. Lo que surja en virtud de tal espontaneidad (es decir, todos los "actos libres"), podrá ser una vivencia comunitaria. Pero las fuentes a las que debe su existencia, se encuentran en el yo individual o en una pluralidad de ellos. Por ejemplo, cuando una fracción del parlamento decide sostener un determinado punto de vista en una cuestión, y sus portavoces logran que esa decisión se adopte, entonces ello aparecerá al exterior como una acción unitaria del partido, e igualmente cada individuo se sentirá como miembro ejecutor del partido, como dirigido por los motivos del mismo (aunque él no los conozca o aunque con sus convicciones personales disienta del punto de vista del partido) y como quien cumple la intención del partido. Pero lo que él haga como miembro del partido, al servicio del mismo o impulsado por él, eso lo rige aquel impulso que es su causa propísima. Y si hemos visto anteriormente que donde fallan las energía impulsivas de los motivos y la energía interna y "natural" del individuo ante una acción, allá la voluntad puede generar por sí misma la energía para realizar lo que al individuo le parece como "preceptuado", así ahora será de nuevo el yo individual, por sí solo, el que deba considerarse como tal fuente suprema de energía. Cuando falla una comunidad, cuando su energía se paraliza, la salvación podrá llegarle únicamente de un individuo (y también, claro está, de una pluralidad de individuos), y en esa persona puede nacer una nueva fuente de energía. La comunidad como tal no es un sujeto "libre" y, por eso, no es tampoco "responsable" en el sentido en que lo son los individuos. La suprema responsabilidad de sus acciones la tienen los individuos que actúan en nombre de la comunidad. Y aunque ellos realicen al servicio de la comunidad algo

que ellos no harían por motivos personales, sin embargo recae sobre ellos todo el peso de la responsabilidad y no tienen la posibilidad de descargarla sobre la comunidad. Esto parece hallarse en contradicción con la *solidaridad* que consideramos como fundamental para la comunidad, y que incluye una responsabilidad *común*. Scheler[32] describe con las siguientes palabras la relación de solidaridad: El principio de la solidaridad en el bien y en el mal, en la culpa y en el mérito, significa que, junto a e independientemente de la culpa contraída por cada individuo (o de los méritos "adquiridos por él"), existe también una culpa comunitaria y un mérito comunitario (que no debe considerarse como la suma de todas esas culpas o méritos) y en los cuales participa cada individuo (en determinada forma, que puede cambiar); precisamente por este motivo, [175] cada individuo personal no es responsable únicamente de sus propios actos, sino que es también responsable originalmente, de manera conjunta, de los actos de todos los demás[33]. Habrá que preguntarse si estas declaraciones son compatibles con nuestra manera de pensar. En efecto, sería posible afirmar que cada uno es corresponsable de los actos de los demás, sin que a los demás se les quite por ello un ápice de su propia responsabilidad, y sin que se pueda hablar de una responsabilidad de la comunidad en el mismo sentido en que se habla de la responsabilidad de los individuos. Desde luego, la culpa y el mérito pueden ser también actos de la comunidad. Pero que el individuo participe en ello o se rehúse a participar en tales actos, eso es cosa de su propia libertad, y de ello debe responder personalmente. Claro que es presupuesto de todo esto el que se trate de una comunidad de *personas libres* –podremos decir también sencillamente: de personas, ya que el ser de la persona le corresponde la libertad. Este presupuesto falta precisamente en Scheler. Las "comunidades de vida", que él distingue de las "personas entendidas como comunidad", no son unidades integradas por personas autorresponsables, sino que el individuo, en estos casos, vive primariamente en la comunidad y con la comunidad y es de manera primordial corresponsable únicamente. Si puede mantenerse la distinción entre personas entendidas como comunidad y comunidades de vida, tal como Scheler la entiende, eso lo examinaremos cuando estudiemos la estructura de la comunidad como una realidad de índole determinada. Tan sólo de-

32 Cf. p. 107.

33* *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* [El formalismo en la ética y la ética material de los valores] II, "Husserls Jahrbuch" vol. II, p. 374.

searíamos señalar que en una comunidad *sin* miembros algunos que realicen actos libremente y por sí mismos (en cuanto ello sea concebible), no podría hablarse de responsabilidad en sentido estricto, es decir, no podría hablarse de una responsabilidad de la comunidad ni tampoco de una responsabilidad de los individuos[34].

34* Véanse, a propósito, las ulteriores exposiciones, § 4 ee.

II. Comunidad como realidad, su estructura óntica

§ 1. La comunidad como análogo de una personalidad individual

En el mundo que nos rodea encontramos comunidades reales que se configuran como familias, pueblos, comunidades confesionales, etc. En la vida cotidiana las observaremos sólo ocasionalmente, porque dedicamos nuestra atención principalmente a los individuos, aunque nos inclinamos [176] incluso a atribuirles como peculiaridad suya lo que los caracteriza como miembros de una comunidad, por ejemplo, su posición social y otras cosas por el estilo. Vemos seguramente al individuo *juntamente con* lo que le corresponde "a causa de la comunidad", pero no vemos a la comunidad que está detrás de él. Ahora bien, hay momentos en que somos arrebatados de esta actitud de atención dirigida hacia el individuo, momentos en que las comunidades salen de su "ocultamiento" y dirigen forzadamente nuestra mirada hacia ellas. Por ejemplo, cuando dos pueblos se enfrentan hostilmente, entonces esos pueblos se alzan ante nuestras miradas como formaciones uniformes, como si fueran personalidades individuales, y en ellas desaparece el individuo. Y cuando nos ocupamos de él, entonces lo vemos como miembro de la comunidad y cumpliendo alguna de sus funciones. Esta actitud, que sólo excepcionalmente saca al "ciudadano pacífico" de su existencia habitual, es –por el contrario– la actitud "natural" para el político de relieve y para el historiador. La "vida" con la que ellos se confrontan –actuando o contemplando– es la vida de la humanidad y de las grandes comunidades en las que la humanidad se distribuye. (Aunque la "historia" [*Geschichte*], según el sentido original del término, designa únicamente el acontecer [*Geschehen*], y por eso hablamos de historia natu-

ral, de historia de la tierra, etc., sin embargo cuando hablamos de la historia a secas, *nos referimos* a la vida de los pueblos y a la evolución de la humanidad que se configura a través de esa vida, o bien nos referimos a la ciencia que trata de todo ello).

Encontramos a las comunidades "allá afuera en la vida", pero las encontramos también *dentro de nosotros*, cuando vivimos como miembros de ellas. Es problemático establecer cuál de estas dos experiencias es la "anterior": πρὸς ἡμᾶς y τῇ φύσει. Probablemente la investigación epistemológica pondrá de manifiesto que, tanto en el conocimiento de la comunidad como en el de la personalidad individual, se entreveran la experiencia "externa" y la experiencia "interna". Aquí dejaremos completamente al margen la problemática epistemológica y trataremos de esbozar a la comunidad en sus rasgos fundamentales, sin preguntarnos de qué manera dicha comunidad se estructure para nosotros.

Nuestras investigaciones anteriores nos proporcionaron ya algunas indicaciones con las que podemos enlazar ahora. Sabemos ya que una comunidad reúne en sí a una pluralidad de sujetos y que es, ella misma, portadora de una vida que se realiza a través de esos sujetos. Sabemos, además, que la comunidad dispone de una energía vital de la cual se nutre su vivenciar; que [177] los individuos contribuyen a esa fuente de energía y se nutren de ella, pero que no necesitan vivir como miembros de la comunidad con todas las energías de que ellos disponen. En el vivenciar de la comunidad se abre para ella un mundo dotado de sentido. Nuevamente son los individuos los que, con su acción espiritual, constituyen el mundo de la comunidad, y a la vez no todo aquello que pertenece a su mundo espiritual entra en el mundo de la comunidad.

Toda una serie de problemas enlaza con estas observaciones preliminares: 1) ¿Qué papel desempeña la energía vital en la estructura total de la comunidad? 2) ¿Cuáles son los elementos constitutivos de la comunidad, además de la energía vital? 3) ¿Cuál es la relación entre el individuo y la comunidad? Con probabilidad, cada uno de estos problemas se articulará ulteriormente en una serie de cuestiones parciales. En primer lugar, tratemos de facilitarnos el acceso a todas estas cuestiones representándonos la estructura de la personalidad individual y viendo si ella puede servirnos de "hilo conductor" en la investigación de la comunidad.

En la energía vital, que se manifiesta en la alternancia de los sentimientos vitales y en el trascurso alternante, en conexión con ella, del

vivenciar, hemos reconocido la raíz de la psique individual. De la medida de la energía vital existente depende el número y el nivel de desarrollo de las capacidades y cualidades psíquicas que un individuo pueda desarrollar en sí. Cuanto más lleno de energía esté un individuo, tanto mayor será el número de capacidades que él pueda desarrollar, y tanto más elevado será el nivel en que se acreciente cada una de ellas, en todo lo cual –a consecuencia de la dependencia en que todas las capacidades se hallan con respecto a lo limitado de la energía vital– el incremento de una capacidad se efectuará siempre a costa de las demás capacidades. En lo que respecta ahora a las capacidades y cualidades en sí mismas, vemos que ellas –prescindiendo de la energía que acogen en sí y de la que necesitan para su desarrollo– tienen en sí otra reserva más. No se limitan a ser efluvios o escisiones de la energía vital. La energía vital es una sola, pero las capacidades son muchas. Esto es verdad, pero sólo con una limitación: dentro de la energía vital tenemos que efectuar una separación a la que corresponde una cesura en la existencia total de las capacidades psíquicas: la separación entre la energía vital sensorial y la energía vital espiritual, y entre las capacidades sensibles y las capacidades espirituales. La formación de "capacidades" sensoriales depende de la energía vital sensorial, y lo mismo pasa con la formación de las capacidades espirituales, sólo que en este caso se requiere, además, una nueva energía vital. Tanto [178] en la esfera sensible como en la esfera espiritual, no podrá deducirse el genuino *contenido* de las múltiples capacidades a partir de la energía vital; tal cosa remitirá, más bien, a *disposiciones originarias* de la psique, que necesitan la energía vital únicamente para desarrollarse hasta constituir cualidades bien formadas. Se trata de una receptibilidad originaria para contenidos de la más diversa índole, y de una capacitación originaria para ciertos rendimientos espirituales. Para que alguien pueda llegar a poseer una capacidad artística, debe tener el "talento" necesario, pero también la energía espiritual que se precisa para la formación –y ésta es específicamente diversa para diversas disposiciones–, y tiene que darse finalmente la "ocasión" para que se despierte el talento.

En lo que respecta a la energía espiritual, habrá que subrayar –para excluir cualquier malentendido– que dicha energía no debe confundirse con la fuerza de la voluntad. También ésta es importante para la cuestión de la formación. Un talento "se echa a perder", cuando el que está dotado de él carece de la "energía" para imponerse las ejercicios que son necesarios para lograr su formación. Pero esa energía no puede reemplazar lo que consideramos como "energía espiritual".

Alguien puede ser receptivo a los valores estéticos y ser también rico en ideas artísticas, pero cuando pasa a la ejecución y trabaja en ella con toda energía, no logra realizar la idea, porque el "entusiasmo" interior se paraliza en el momento de la creación, y eso puede suceder cuando la energía vital sensible y la voluntad se hallan tensas hasta el máximo. Por otro lado, puede existir el entusiasmo interior que es necesario para la labor creadora; pero no conduce eventualmente a la actividad, porque se le oponen impulsos y tendencias, que tendrían que ser mantenidos a raya por la voluntad para que la energía espiritual pudiera afluir a la creación. Si entonces la capacidad creativa no llega a su formación, eso debe atribuirse a un fallo de la voluntad.

Finalmente, en lo que respecta a la "ocasión" que permite al talento despertarse, hemos de pensar que la formación de una capacidad debemos considerarla como el poner a disposición una energía vital para una actividad que se desarrolla en una determinada dirección. Pero esa energía es encauzada según una trayectoria determinada por medio de vivencias actuales de la índole correspondiente (para lo cual es presupuesto, claro está, la existencia de la correspondiente disposición originaria), y esas vivencias tienen que ser "desencadenadas" de alguna manera. Por ejemplo, mi receptibilidad estética permanecerá sin desarrollarse, si yo no [179] entro en contacto con valores y si no activo mi receptividad para ellos. Mi talento matemático podrá permanecer siempre oculto, si los elementos de las matemáticas siguen siendo desconocidos para mí. Toda una serie de disposiciones originarias pueden atrofiarse de esta manera, si falta la ocasión para ponerlas en práctica. Claro que parece como si todo el talento productivo se abriera camino por sí mismo de algún modo; parece como si allá donde no existe la necesaria energía espiritual para su desarrollo, ese talento se asociara con un afán creativo que impulsivamente se tradujera en una acción en la cual hallara una satisfacción más o menos adecuada. Ahora bien, el desarrollo de una disposición es diferente, cuando ésta encuentra circunstancias favorables o cuando es incluso reconocida y encauzada por los caminos apropiados que cuando tiene que buscar alguna vía de salida, que a menudo la aparta del curso adecuado para su desarrollo. Así que es necesario considerar responsables para la formación de la psique de un individuo, no sólo a sus disposiciones originarias, a su energía vital y a su voluntad, sino también a las "circunstancias externas" en las cuales trascurre su vida. De ellas depende la dirección hacia la que se dirija la vida actual, y de ello dependerá a su vez por qué cauces vaya a fluir la energía vital, y qué disposiciones ayude ésta a formarse.

Esta estructura de la psique, tal como la hemos descrito hasta ahora, tiene un último núcleo que todavía no hemos considerado. Un individuo psicofísico, que se presenta como una unidad de un cuerpo material y de una psique semejante, no deberíamos llamarlo *persona* en el sentido estricto, tal como lo hace Scheler, poniendo este concepto como fundamento de sus investigaciones en la segunda parte de su ética[35]. Desde luego, la persona *tiene* cuerpo y alma, pero ese "tener" posee un significado especial. Una característica de la persona es la de vivir desde un "centro espiritual" (como dice Scheler). Desde un centro que se desarrolla en alma y en cuerpo, y que los plasma en algo que es unitario cualitativamente, sin que el cuerpo *entero* y lo psíquico *en su totalidad* necesite estar embebido por la vida personal, y tenga que llevar en sí la nota personal. No todo individuo psicofísico posee [180] semejante centro. Por consiguiente, es posible una psique "impersonal". Sin embargo, es necesario analizar ese centro personal para llegar a la comprensión de la psique, porque allá donde ese centro existe condiciona esencialmente la configuración de la psique.

§ 2. La energía vital de la comunidad y sus fuentes

Hemos de examinar hasta qué punto la estructura de la psique, que hemos esbozado brevemente en lo que respecta al individuo, retorna en la comunidad, en todo lo cual aquello que hemos indicado en fugaces esbozos, habrá que investigarlo, claro está, más detenidamente. Tanto ahora como entonces nos limitaremos únicamente a la psique, y no consideraremos la faceta exterior de la "personalidad", el cuerpo y lo que pudiera corresponder a él en el ámbito de la comunidad. No queremos decir con ello que lo psíquico pueda subsistir sin un fundamento físico. Sino que las conexiones entre el alma, el cuerpo y la naturaleza material se consideran como un gran campo específico de problemas, para el cual hay que reservar una investigación especial, y que aquí podemos dejar a un lado.

35* En: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", vol. II, 1916. Esta obra revela una visión fundamental no sólo de la estructura de la personalidad individual sino también de la socialidad. Aunque no puedo adherirme a ella sin más e incluso me veo obligada, en el presente estudio, a confrontarme críticamente con ella en diversas ocasiones, sin embargo desearía subrayar expresamente lo mucho que debo a esa obra.

a) La energía vital como cualidad de la comunidad

Lo primero que debe ocuparnos detenidamente es la energía vital de la comunidad. Cuando contemplamos la vida de un pueblo, tal como éste se halla ante los ojos del historiador, vemos que esa vida puede sintetizarse en una elevación progresiva hasta llegar a una cumbre de desarrollo, seguida por una decadencia y por la extinción. No nos referimos con ello al desarrollo de las cualidades y capacidades, que muestra un trascurso similar al de la energía vital, sino al incremento y disminución de la energía que hace posible la formación de las diversas capacidades, y que se expresa en dicha formación. Hay períodos de desbordante plenitud de energía, que se traduce en un polifacético afán de acción (en el cual la *clase* de actividad, aun con la misma intensidad de energía vital, puede ser muy distinta según sean las disposiciones originarias y las circunstancias externas), y hay períodos de agotamientos en los cuales toda actividad se paraliza y el pueblo parece "estar dormido". El desarrollo hasta llegar a la cumbre y la decadencia no trascurren de manera sencilla y rectilínea, sino con innumerables y constantes vacilaciones. En efecto, todo movimiento vital exige un dispendio de energía, y una tensión mayor va seguida siempre por una relajación, por una reducción de la energía. Pero esto no tiene por qué significar todavía una decadencia definitiva, sino que es algo que se puede producir durante el movimiento de ascensión hacia la cumbre, una ascensión que llega a ser posible mediante una nueva aportación procedente de las fuentes de la energía vital.

[181] Indudablemente tenemos aquí el mismo "mecanismo" que hallábamos en la psique individual: un depósito de energía que tiene que mantener una serie de funciones y que por ninguna de ellas debe ser reclamado excesivamente para que las demás funciones no se paralicen; un depósito de energía que hace que sus excesos se consuman en una actividad impulsiva, y que de manera igualmente automática procura llenarse de nuevo, cuando corre peligro de ser insuficiente.

Nos preguntaremos ahora si en la comunidad se da también la diferenciación entre energía vital sensorial y energía vital espiritual, una diferenciación que habíamos encontrado al hablar de la psique individual. Seguramente en la vida de los pueblos hay un despliegue de energía que no tiene nada que ver con la vida *espiritual* del pueblo. *No* pienso en el incremento demográfico, en la elevación del nivel de salud y en otras cosas por el estilo. Todo ello pertenece al terreno del desarrollo puramente *físico* o biológico, y podrá ser

importante para la energía vital psíquica (en efecto, sospechamos que en la *physis* existe una de las fuentes de las que se nutre la energía vital), pero de momento no tiene nada que ver con la vida de la psique misma. Por el contrario, me parece a mí que el afán de expansión, la afición a las excursiones, etc. son impulsos sensoriales que dependen del estado de la energía psíquica. La misma dependencia existe con respecto a la receptividad hacia las impresiones sensoriales, en la cual receptividad no entran en juego energías espirituales. Por el contrario, desciente esa receptividad, cuando el pueblo consume su energía en rendimientos espirituales, lo cual demuestra la conexión que existe entre la energía vital espiritual y la energía vital sensorial. Pero el hecho de que la vida espiritual necesite además una fuente especial de energía, lo vemos porque aun en la cumbre de la energía vital espiritual no se producen ciertos rendimientos espirituales, aunque exista la disposición originaria para ellos. Hay pueblos muy llenos de energía que no han realizado absolutamente nada en ciertos terrenos culturales y que siguen siendo completamente improductivos en ellos, y no porque no se ocupen de esos ámbitos o se dediquen a emplear su energía en otra dirección, sino aun en el caso de que se empeñen con ardor en el tema. Si falta la disposición originaria, entonces tal empeño resultará completamente infructuoso, y el ámbito correspondiente de objetos permanecerá totalmente cerrado para ese pueblo. Pero no tiene por qué suceder siempre así. Un pueblo, cuando se dedica con energía a una determinada ciencia, puede adquirir una completa comprensión hacia todo lo que ha sido realizado en ese campo por otros pueblos, sin que él mismo pueda seguir trabajando productivamente en semejante labor. Al reproducir los actos de pensamiento ajenos, se captan las conexiones de sentido ya descubiertas, [182] pero falta el dinamismo interno que se requiere para el progreso espontáneo.

b) La energía vital de los individuos como fuente para la energía vital de su comunidad

Ahora investigaremos las fuentes de las que se nutre la energía vital de un pueblo. Volvemos a prescindir de las condiciones físicas, cuya importancia no desconocemos, pero que no pueden apreciarse correctamente sin una precisa investigación de las conexiones psicofísicas. En el individuo encontrábamos, además de la complementación "natural" de la energía vital por parte de la *physis*, una afluencia de energías impulsivas "espirituales", procedentes de los contenidos de valor captados en la vida espiritual, y procedentes de la espiritua-

lidad ajena con la cual entraba en contacto la persona espiritual. En la comunidad estas circunstancias se complican más todavía, porque hay que tener también en cuenta las relaciones entre la comunidad y los individuos que pertenecen a ella, si es que queremos conocer de qué fuentes se nutre la energía de la comunidad.

En primer lugar, sabemos que la energía vital de una comunidad no existe independientemente y yuxtapuesta a la de sus elementos, sino que se constituye mediante la energía de los distintos elementos. Pero los individuos no aportan de manera plena e indivisa su energía a la comunidad, sino que entran en cuenta únicamente como fuentes de energía para la misma en cuanto ellos viven *como* miembros de la comunidad. Cada individuo retiene para su vida individual ciertos "depósitos". Y hay que tener en cuenta, además, que cada individuo pertenece a toda una serie de comunidades, en las cuales él distribuye sus energías, y que eventualmente pueden reclamar tales energías en medida muy diversa. Por ejemplo, es posible que alguien, en su círculo de amigos, sea el "alma del grupo", el elemento animador (eventualmente sin que sea el líder espiritual que determine las directrices de la vida comunitaria), mientras que esa misma persona no actúe en absoluto de manera animadora en el partido político al que pertenece. Por tanto, existen dentro de una comunidad elementos muy diversos –que de momento sólo pueden medirse por la afluencia que la energía del conjunto recibe de ellos–: elementos que proporcionan a la comunidad impulsos poderosos; otros elementos que sólo la enriquecen poco, y finalmente hay también miembros que toman de la comunidad más de lo que aportan a ella. En efecto, debemos tener en cuenta que toda la vida de la comunidad se nutre de la provisión común de energía, y es posible que alguien realice actos al servicio de la comunidad, que no puedan ser sostenidos por las energías que él hace que afluyan personalmente a la comunidad. Más aún, es concebible incluso que una persona utilice para su propia vida individual las energías [183] que afluyen a ella procedentes de la comunidad, sustrayéndolas así a la comunidad misma.

Esto nos conduce a una cuestión que es de la máxima importancia para la trasmisión de energía de un individuo a otro, y para el hecho de que la causalidad psíquica sobrepase a la vida individual. Nos referimos a la cuestión de saber si un individuo puede ser capacitado efectivamente, por la afluencia de energías ajenas, para realizar acciones que sobrepasen su propia energía, o si, cuando hablamos de trasferencia, no habrá que pensar, más bien, que lo que se hace

entonces es liberar energía propia. Cuando la influencia animadora del amigo me arrastra a una actividad, de la que yo no me sentía capaz por mí mismo, ¿se tratará entonces realmente de que *su* energía que me sustenta, o lo único que ha sabido hacer mi amigo es movilizar mi propia energía? En este caso hay diversas posibilidades: tal vez el problema que ahora abordamos en común, no lo había visto yo antes a la misma luz que ahora; tal vez ahora se me descubra lo "seductora" que es la solución de ese problema, y de ahí fluya la energía impulsiva que ponga en movimiento mi actividad espiritual. Tal vez el deseo de ayudar al amigo a superar las dificultades me conduzca a la decisión de seguir trabajando con él, a pesar de mi cansancio, mientras que yo había decidido antes mantenerme en reposo. En el primer caso no es la energía ajena, sino un motivo vivificador el que me ayuda a seguir adelante. En el segundo caso la voluntad interviene en el mecanismo causal y lo fuerza a realizar acciones que no corresponden al estado de la energía vital. La consecuencia de ello es un estado de agotamiento, en cuanto el efecto de la voluntad desaparece. Pero lo que nosotros entendemos por "trasmisión de energía", eso no coincide con ninguno de los casos examinados. Yo puedo ser arrastrado por el compañero, sin que yo tenga en cuenta sus motivos, y si tal cosa sucede, entonces la tensión espiritual no va seguida –como sucede en cambio en el caso del esfuerzo voluntario– de una debilitación tanto mayor, sino que mi actividad espiritual se realiza a costa del otro, y su influencia vivificante puede seguir siendo eficaz aun después de la realización del trabajo común, de tal manera que el estado de cansancio en que el amigo me había encontrado, no vuelva a presentarse, cuando él se ausente. Como hemos visto, semejante trasmisión de energía sólo es posible, en contraste con el simple "contagio", cuando existe una "apertura" mutua entre los individuos, apertura que es una función específicamente espiritual[36].

[184] Parece que tales nexos causales que sobrepasan la esfera individual, no sólo pueden ayudar al individuo a superar un fallo temporal de la propia energía, sino que además puedan capacitarle eventualmente para realizar actividades que él no hubiera podido llevar a cabo ni siquiera en el mejor estado de su energía vital. Así, una persona con talento artístico, que no ha dejado de tener contacto con el arte y ha tenido "ocasión" de experimentar vivencias artísticas, puede permanecer completamente improductiva, mientras esa persona se

36* Véase el *Excurso sobre el contagio psíquico*, pp. 387ss.

halle enteramente a merced de sí misma, pero puede ser capacitada para realizar una actividad creativa, en cuanto se integre en un círculo de artistas con vigorosa vitalidad. En tal caso, las condiciones causales externas en las que el individuo se encuentra, son responsables conjuntamente de su evolución personal, del desarrollo que puedan alcanzar sus disposiciones originales.

Prescindiendo de la cantidad de energía que los miembros de una comunidad dediquen al conjunto comunitario, la existencia total de energía dependerá también, naturalmente, de cuál sea la energía vital de que dispongan los individuos, considerados en sentido absoluto. Una persona de intensa vitalidad, aunque sólo ponga a disposición de la comunidad una parte de su energía, podrá realizar en favor de ella más que otra persona que se ponga con toda su energía al servicio de la comunidad. Por consiguiente, de los dos factores siguientes dependerá el estado de la energía vital de una comunidad: de la energía vital de la que disponen sus elementos, y de la medida en que éstos dediquen a la comunidad la energía de que ellos dispongan. Según esto, la energía de una comunidad puede incrementarse de dos maneras: acogiendo en sí a nuevos individuos con vigorosa energía, y reclamando más prestaciones a los individuos que pertenecen ya a ella. En consonancia con esto, la energía de una comunidad puede debilitarse igualmente de dos maneras: porque ella pierda elementos, y porque los individuos que pertenezcan a ella reduzcan sus prestaciones en favor de la comunidad.

c) *Personas de fuera como fuentes de energía para la comunidad; efectos mediatos*

Prescindiendo de estas condiciones especiales, tendremos que preguntarnos si para la energía vital de una comunidad, lo mismo que para la energía vital individual, se pueden tener en cuenta las afluencias procedentes de la subjetividad ajena y del mundo de los valores. En lo que respecta a la influencia recibida de la subjetividad ajena, habrá que considerar no sólo a los individuos que se hallen fuera de la comunidad, sino también a los contactos con otra comunidad distinta. Se puede mostrar que en tales casos surge siempre una *nueva* comunidad que abarca en sí a la antigua comunidad y al "elemento animador" que llega hasta ella desde fuera. [185] Por ejemplo, cuando a una clase escolar perezosa y floja le llega una "corriente de aire fresco" en la persona de un nuevo profesor, y no sólo por los conte-

nidos intelectuales que él aporta, sino también por el frescor contagioso que dimana de él, entonces los alumnos y el profesor no se encuentran ya frente a frente como extraños, en actitud independiente como sujeto y objeto –mientras eso suceda, mientras se limiten a observarse mutuamente, no existe en absoluto la posibilidad de una recíproca vinculación causal–, sino que ahora constituyen una unidad vital, dentro de la cual la energía de cada uno redunda en beneficio de la totalidad. Lo mismo sucede, cuando dos pueblos chocan entre sí enfrentados por un conflicto y el odio de un pueblo se inflama con el odio del otro. Que el odio del uno se convierta en *motivo* para que la parte contraria le replique con el mismo odio, eso no es lo que aquí nos interesa, sino que, prescindiendo de la relación de sentido existente, el *ardor* del odio trasciende de un pueblo al otro, y eso es ya un factor causal. Y por extraño que pueda parecernos, existe una comunión de vida entre los dos partidos enemigos, naturalmente sin que dejen de ser por eso dos "personalidades" nítidamente deslindadas y que se hallan frente a frente, y sin que se fundan en una sola unidad. La posibilidad de la formación de una comunidad se extiende tan ampliamente como el ámbito de la acción recíproca entre los individuos. Dondequiera que los sujetos entran en relación unos con otros, allí se da el terreno para una unidad de vida, para una vida comunitaria, que se alimenta de *una única* fuente. Y esa comunidad de vida entra en vigor, cuando los individuos se entregan recíprocamente con ingenuidad, están "abiertos" mutuamente, y no adoptan aquella actitud artificial ante la "sociedad", en la cual el uno considera al otro como un objeto y se cierra contra él. Semejante postura "ingenua" existe también en la lucha entre partes hostiles, donde el uno toma sin más al otro como sujeto y se halla abierto a todas las influencias que dimanen de él. Y de esta manera constituyen una unidad de vida, a pesar del abismo que existe entre ellos. Y es posible que una de las partes llene a la otra parte de la energía que luego va a ser dirigida contra ella misma en el choque del conflicto.

Si analizamos más detenidamente los efectos procedentes "del exterior" que una comunidad experimenta, entonces vemos de nuevo que tales influencias no afectan a la comunidad independientemente de los individuos que pertenecen a ella, sino que los individuos son afectados, y *en* ellos es afectado todo el conjunto. Cuando el ardor combativo de un pueblo se trasmite al enemigo, entonces en las manifestaciones de los individuos sale a la luz el ritmo vital de la comunidad, y son nuevamente [186] los individuos de la parte enemiga los que son invadidos por ese ardor. Pero son los elementos como tales,

como miembros de la totalidad, los que ejercen y experimentan las influencias, y, *por medio de* los elementos, tales influencias trascienden de la totalidad de un pueblo a la totalidad del otro pueblo. Esto aparece clarísimamente cuando no consideramos el choque entre masas enemigas, sino las relaciones entre pueblos, tal como se producen en una región fronteriza. En este caso, aun para la mirada externa, son ya los individuos los que entran en contacto unos con otros. La animación ejercida por un pueblo más vivaz sobre otro pueblo más lerdo, la experimenta, por ejemplo, en primer lugar el comerciante que frecuenta el pueblo extranjero. Pero no entra en esa relación como un individuo aislado, sino que sigue siendo miembro de su comunidad y aporta a su comunidad las influencias animadoras que él experimenta por parte ajena. Así sucede incluso cuando los individuos no entran ya en contacto como representantes de distintas comunidades, y las comunidades entran en contacto recíproco *a través de* ellos –como ocurre en las relaciones transfronterizas–, y sucede también cuando dos comunidades no tienen ningún contacto recíproco y poseen tan sólo en común un miembro que las reúne en sí en una "unión personal", como quien dice. La familia de la que yo procedo, y la comunidad de labor científica en la que ingreso, son dos comunidades que, en cuanto tales, no tienen absolutamente nada que ver la una con la otra, no se conocen entre sí, posiblemente no saben nada la una de la otra, y no ejercen influencias directas la una en la otra. Pero por mediación mía puede establecerse entre ellas un vínculo causal: la energía que afluye a mí a partir de la una, puedo yo hacerla llegar a la otra. El efecto es aquí un efecto mediato y llega a ser posible por intercalarse un miembro intermedio; no es un efecto inmediato, como en el caso en que las comunidades mismas entran en relación mutua y nace una comunidad que las abarca a ambas. En el ejemplo que hemos escogido, no puede hablarse de una comunidad que las comprenda a ambas. Claro que tenemos siempre la posibilidad de establecer una conexión inmediata de acción entre las diversas comunidades a las que pertenecemos, haciendo que la una se familiarice con el "espíritu" y la vida de la otra, presentándonos en la una *como* miembro de la otra. Pero *no es necesario* establecer la unidad para que el efecto pueda tener lugar, porque dicha unidad puede también trasmitirse por el camino mediato que hemos descrito anteriormente, y el número de los miembros intermedios puede incrementarse, por principio, a discreción: un conocido, que llega "estimulado" [187] desde cierto grupo social, despierta mis propios espíritus vitales y me capacita así para convertirme en el elemento vivificador en

la junta en la que participo después de haber tenido el encuentro con esa persona, etc. De esta manera la corriente de la vida circula por todo el cuerpo social, y éste, según la posibilidad que existe por principio, abarca a todos los individuos que pueden entrar en relación mutua de manera mediata o inmediata, por muy separados que se hallen en el tiempo y en el espacio.

Las "acciones a distancia" –temporales y espaciales– nos ofrecen además un problema especial. Habíamos hablado de la "retroacción" que va asociada con todos los procesos causales, ya se trate de la causalidad física o de la psíquica, y ya se trate también de las relaciones causales psíquicas individuales o de las supraindividuales. Esta retroacción podemos observarla también en las cadenas causales que hemos conocido hace poco. El efecto animador que otra persona ejerce sobre mí, le cuesta a esa persona cierto dispendio de energía. Y si yo trasmito ulteriormente el efecto, entonces vuelvo a perder la energía que había recibido. En todos estos casos en los que el proceso causal se efectúa en las formas conocidas, las "acciones a distancia" son únicamente aparentes; en realidad se hallan mediatizadas por miembros intermedios que entran en contacto mutuo. Pero hay también otras formas en las cuales los individuos y las comunidades separados por el tiempo o por el espacio, pueden influir unos en otros. Hemos mencionado ya anteriormente que un individuo que pertenezca a diversas comunidades, puede establecer entre ellas el efecto de una conexión inmediata, familiarizando a la una con el "espíritu" de la otra. Esta posibilidad vamos a examinarla un poco más detalladamente. Puede suceder que yo me convierta en "eslabón" entre ambas comunidades en el sentido de que yo haga que de ellas surja una unidad de vida, dentro de la cual todo lo que afecte a la una trascienda también a la otra. Pero existe igualmente otra posibilidad distinta: cuando en el círculo de amigos al que pertenezco esbozo una imagen viva de mi familia, describo el frescor y la actividad que reina en ella, entonces de lo descrito puede fluir un soplo vivificador y tonificante sobre quienes escuchan mis palabras. En este caso yo no soy, ni mucho menos, "mediador" del efecto, como sucede en el caso de la cadena causal. El efecto que provocan mis palabras, no tiene por qué pasar a través de mí; puede producirse también, cuando el frescor que yo describo, lo he captado como frío observador, sin [188] verme poseído en modo alguno por él, o cuando el efecto que yo había experimentado originalmente, se había disipado hacía ya mucho tiempo en el momento en que yo estaba hablando. El efecto de mi descripción no se halla tampoco en relación con el dispendio de energía que

me cuesta esa descripción por ser un intenso acto espiritual. Ese dispendio de energía puede proceder de fuentes enteramente distintas de la energía que se manifiesta por el *contenido* de mi descripción. Por consiguiente el contenido de sentido de mis palabras es aquello de lo que procede el efecto vivificador sobre los oyentes. Es fácil mostrar que en este caso no tiene lugar ninguna retroacción, como la que existe cuando se da el contacto inmediato entre sujetos o comunidades, o cuando se produce un efecto mediato en las cadenas causales. A la comunidad cuyo frescor describo, no se le sustrae ninguna energía por medio de mi descripción. El efecto que procede de la descripción, puede ser el mismo cuando esa comunidad no existe ya, más aún, cuando no ha existido nunca, sino que es una creación de mi fantasía. Evidentemente, aquí hemos pasado de la esfera del espíritu "subjetivo" a la del espíritu "objetivo", de la cual afluyen energías a la vida espiritual sin que esa esfera se agote jamás o se reduzca tan sólo en su influencia. En nuestro caso se trataba aparentemente de la vida espiritual subjetiva que había llegado a ser "objetiva", al ser fijada en la forma de significados lógicos. Si ese llegar a ser objetivo es posible y de qué manera, y cómo es posible, por otra parte, el llegar a ser subjetivo, que se realiza haciendo que la energía espiritual encarnada en el contenido significativo vuelva a ser fructífera para la vida espiritual actual, eso son nuevos problemas. Hemos establecido primeramente que hay fuentes de energía que infringen el mecanismo del afluir hacia y del fluir desde, y que no se insertan sin más en él. Fluyen tanto para la comunidad como para el individuo. Pensemos en el "Renacimiento" que un pueblo puede experimentar, cuando se sumerge en su propio pasado o también en la vida de un pueblo ya desaparecido. Las nuevas energías con que ese pueblo se llena entonces, no necesita él tomarlas del mundo de los valores, de ese mundo del que estaba rodeada la época pasada y que ahora llega a ser accesible también para ese pueblo. Sino que esas energías pueden proceder inmediatamente de la *vida* del pasado, con la que el pueblo llega a entrar en contacto.

d) El significado de las tomas de posición sociales para la energía vital de la comunidad

Pero antes de abordar más detenidamente el estudio de los efectos del mundo espiritual que ha llegado a ser objetivo o subjetivo, tenemos que completar en algunos aspectos las reflexiones [189] sobre las influencias que proceden de la espiritualidad subjetiva.

Hemos partido de que un individuo hace que afluyan energías hacia otro individuo, trasmitiéndole su propio estado vital. Pero, además de esta trasmisión, existen también otras formas en las que un sujeto puede acudir en ayuda de otro sujeto fortaleciéndolo y vivificándolo, o es capaz, inversamente, de hacer que las energías de ese otro sujeto se paralicen. Se trata incluso de influencias que aparecen de manera muchísimo más clara que las estudiadas hasta ahora. La relación entre individuos se efectúa casi siempre en "actos sociales", actos en los que el uno se dirige hacia el otro, está vuelto hacia él. Uno de ellos habla y el otro le comprende; y forma parte del sentido de esos actos el que no sólo *se entienda* el contenido objetivo expresado u oído, sino que dicho contenido se *comunique* y *reciba*: esa relación mutua entra a formar parte del contenido de la vivencia. Cuando se trata únicamente de la trasmisión de un contenido objetivo, entonces la dirección –inherente a la vivencia– hacia el otro yo no le afecta en cuanto personalidad individual de determinada cualidad, propia únicamente de él, sino que le afecta puramente como yo que comprende. Claro que hay contenidos objetivos que no son accesibles a cada persona, sino cuya comprensión presupone cualidades personales muy determinadas. Pero, aunque esto suceda, yo –en la comunicación– no me dirijo a esas cualidades, sino únicamente a la persona como un sujeto que comprende. Cuando por tales actos, además de la energía vivificante que dimana del frescor inherente eventualmente en ellos, se ejerce también una influencia causal, entonces esta influencia procede del contenido de sentido y no es ya un efecto causado por la persona hablante.

Ahora bien, además de tales actos hay tomas de posición de la persona que se dirigen inmediatamente hacia la otra persona en cuanto a su cualidad individual, que afectan a su núcleo: el amor, la confianza, la gratitud, etc., también lo que denominamos la "fe" en un ser humano; en el lado opuesto se encuentran la desconfianza, la antipatía, el odio, en una palabra, toda la serie de conductas "de rechazo". Las tomas de posición hacia una persona se diferencian nítidamente en cuanto a su carácter positivo o netativo: en ellas se afirma o se niega el ser de la persona en cuestión. Como sucede en todos los actos que se refieren a los valores y a todas las tomas de posición ante los valores, el carácter positivo y negativo no agota las posibilidades[37].

37* Los principios formales de la doctrina de los valores fueron expuestos por Husserl en sus lecciones sobre la axiología y la práctica. [*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914), en "Husserliana", vol. XXVIII].

[190] En efecto, junto a las tomas de posición positivas y negativas, es posible también un comportamiento "indiferente" que no sea ni de "amor" ni de "odio". Pues bien, estas tomas de posición tienen la particularidad de que no sólo son entendidas por la persona hacia la que van dirigidas y pueden constituir para ella el motivo para que adopte una toma de posición de respuesta, sino que además en esa toma de posición pueden actuar como un factor causal. Volvemos a prescindir aquí del "contagio" o de la "trasmisión", que pueden partir igualmente de tomas de posición positivas y negativas. Los factores causales a los que nos referimos ahora, no son la vitalidad más o menos grande de las tomas de posición ajenas, sino que los contenidos –el amor, el odio, la confianza, etc.– despliegan como tales una eficacia específica en la persona que los experimenta. El amor que yo encuentro, me fortalece y me anima y me confiere la energía para realizaciones insospechadas. La desconfianza con la que tropiezo, paraliza mi energía creativa. Las tomas de posición ajenas intervienen inmediatamente en mi vida interior y regulan su trascurso –si yo no me "cierro" a ellas, lo cual es posible aquí frente a todas las influencias causales. Pues bien, es sumamente curioso el que las tomas de posición positivas y negativas, las cuales, como mociones vitales intensas, requieren –ambas– un considerable dispendio de energía, actúen de manera sumamente diversa en la persona misma de la que dimanan. Aquel que me ama no pierde parte de su energía en la medida en que me vivifica; y aquel que me odia, no adquiere las energías que él destruye en mí. Todo lo contrario, el amor actúa en el amante como poder vivificador, que eventualmente despliega en él más energías de las que le cuesta su vivenciar. Y el odio, como contenido, consume muchas más energías suyas que su vivenciar. Por consiguiente, el amor y las tomas de posición positivas en general no se consumen a sí mismas, sino que son un pozo del que yo puedo nutrir a otros sin empobrecerme yo mismo. Es un pozo en sí inagotable, y por tanto sólo puede fallar temporalmente o por completo, porque mi energía es reclamada de tal manera por otra actividad espiritual, que ya no es suficiente para vivenciar tales contenidos vivificadores. Por consiguiente, en la subjetividad tenemos ya fuentes de la vida que se sustraen a toda medición y a todo cálculo, que como energías impulsivas redundan en beneficio del mecanismo causal, pero no están sometidas a ninguna regulación.

Si preguntamos ahora en que se inflaman esas tomas de posición que despliegan efectos tan maravillosos –porque toda toma de posición [191] es una toma de posición ante algo, se dirige hacia algo

objetivo que debe captarse de algún modo–, entonces veremos que se trata de *valores*, de valores que se hallan indisolublemente vinculados con el ser de la persona. Cuando yo adopto ante una persona una toma de posición positiva o negativa, entonces esa persona se halla ante mis ojos como un valor positivo o negativo. No está en contradicción con ello el que yo pueda descubrir faltas en una persona a quien amo, y excelencias en una persona a quien aborrezco. Puedo tener ideas claras sobre el disvalor inherente a la persona amada, pero no la amo *como* a quien lleva en sí ese disvalor, sino que el disvalor de una cualidad o de una acción particular –aunque es sentido vitalmente– queda oscurecido y absorbido por el valor que es inherente a todo el ser de la persona, y el dolor por el disvalor sentido no disminuye el amor, sino que únicamente le confiere un colorido especial.

La relación entre la estimación de los valores y las tomas de posición ante los valores es en todo ello la misma que habíamos destacado antes en términos generales: la estimación de un valor y la actitud adoptada ante él se fomentan recíprocamente, y mientras no se experimente la actitud requerida, el valor no se captará con plena viveza. Así que podemos afirmar con cierta razón: el amor se fundamenta en la estimación del valor de la persona amada; y, por otra parte, tan sólo a quien ama se le revela de manera plena y total el valor de una persona[38].

Puesto que los valores "desencadenan" en nosotros actitudes, cuyos contenidos hacen que afluyan a nuestra vida espiritual nuevas energías impulsivas, hemos de considerar a los valores como "vivificantes". Esto se aplica sin diferencia a *todos* los valores, tanto objetivos como personales, y prescindiendo de si están realizados o no. El valor personal es inherente al estado cualitativo de la persona, no a su existencia (el valor existencial es un valor que se *sobre*añade). Y, así, la impresión que recibimos de un personaje de la historia o de la poesía, puede actuar en nosotros "inflamando" y animando, lo mismo que la impresión que nos causa una persona viva. En la relación vital mutua, además de ese efecto del contenido valoral de una persona, hay que tener en cuenta también la influencia de sus actuales mociones vitales, y especialmente las desencadenadas por nosotros.

38* Véase el paralelo con la vivencia religiosa, en Th. HÄRING, *Der christliche Glaube* [La fe cristiana] (Lahr y Stuttgart, 1912), p. 160: "En la confianza experimentamos una comunión que, en sí misma, es conocimiento supremo de aquello en lo que confiamos". "Conocimiento" no debe entenderse aquí en sentido estricto.

[192] Vamos a investigar ahora qué importancia corresponde a las actitudes personales en la vida de la comunidad. Ante todo habrá que decir a este propósito que la solidaridad de los individuos, que se hace visible en la influencia de las actitudes de un individuo sobre la vida de otro individuo, es capaz en sumo grado *de constituir comunidad.* Para ser más precisos: dondequiera que los individuos están "abiertos" recíprocamente, dondequiera que las actitudes de un individuo no chocan contra el otro, sino que penetran en él y despliegan su eficacia, allí *existe* una vida comunitaria, allí ambos son miembros de una totalidad; y la comunidad no es posible *sin* tal relación recíproca. Imaginémonos una conducta en la que uno de los individuos considera al otro simplemente como objeto, según cuya "manera de reacción" él deberá adoptar sus medidas. Entonces queda rota la unidad de vida, que es la que constituye la esencia de la comunidad. No son posibles ni el contagio por los estados de la vida ajena, ni la influencia experimentada por actitudes ajenas, ni finalmente la motivación que se trasmite de una persona a otra. Y con ello desaparece la posibilidad de una energía vital común y de un mundo circundante común. En una palabra: no puede nacer una personalidad unitaria supraindividual. Unos pocos ejemplos lo ilustrarán. Cuando yo me encuentro como frío observador ante una muchedumbre de personas excitadas febrilmente, me hago cargo de su excitación y reflexiono sobre las medidas que habrá que adoptar para prevenir el estallido de esa excitación, entonces yo, por mi actitud como observador, estoy protegio contra el contagio, no puede penetrar en mí nada de la atmósfera en la que otros se hallan inmersos, porque entre ellos y yo se encuentra la línea divisoria, invisible pero infranqueable, que separa al sujeto del objeto. Precisamente por ello me veo caracterizado como una persona que se halla fuera de la comunidad.

De la misma manera la actitud de observador me aísla de las influencias de las actitudes ajenas. Cuando yo quiero hacer que una persona me sirva de medio para conseguir mis fines y observo con satisfacción que esa persona me ama, porque el amor la determinará a actuar en interés mío, si yo tengo en cuenta su amor como un factor importante, entonces ese amor no podrá penetrar en mí ni conferirme nuevas energías: también ese amor es para mí un objeto y no una vida vivificante.

Finalmente, en semejante actitud no existe tampoco un entreverarse mutuo de las motivaciones existentes por ambas partes. Cuando un diplomático ha sondeado lo que el otro piensa, y deduce de ahí los

pasos que él mismo ha de dar, entonces él no se basa en el contenido de los pensamientos ajenos, [193] sino que la realidad efectiva "de que el otro *piensa de tal o cual manera determinada* es el punto de partida para que él saque sus propias conclusiones. No se origina un pensamiento común, sino que cada uno tiene *su propio* mundo de ideas, en el cual recibe al otro con sus propios sentimientos. Todo esto se halla en contradicción con la esencia de la comunidad. La comunidad exige, en vez de encerrarse en mónadas, una entrega abierta e ingenua, no una vida separada sino una vida común, un ser alimentados por fuentes comunes, un ser movidos por motivos comunes.

Independientemente de esta importancia constitutiva que las tomas de posición personales y la apertura hacia ellas tienen para la comunidad, tales factores desempeñan también un papel en la vida de la comunidad ya constituida. Y lo hacen primeramente como tomas de posición de los individuos ante la comunidad a la que pertenecen. Es propio de la esencia del complejo social el que los diversos individuos no vivan sólo como miembros del mismo, sino el que además puedan situarse ante él y trasformarlo así en objeto. Cuando se convierte así en objeto, entonces se convierte también en la meta de posibles tomas de posición valorativas y prácticas. Por ejemplo, yo no sólo vivo como ciudadano, sino que además puedo contemplar a mi Estado y a mi pueblo, los amo y me sacrifico por ellos. Y surge entonces la cuestión de si tales tomas de posición pueden tener sobre una comunidad efectos parecidos a los que originan sobre un individuo. Seguramente la energía de un Estado y de la comunidad que él abarca, se ven fortalecidas, cuando sus ciudadanos los aman, y se ven debilitadas aunque sólo sean algunos ciudadanos, entre todos, los que los aborrezcan. Pero claro está que ese efecto se produce en la comunidad de una manera totalmente distinta que en el individuo. En efecto, una comunidad no puede recibir una toma de posición de la misma manera que lo hace una persona individual, y no puede hacer que fluye hacia su interior la energía animadora de esa toma de posición. Puede hacerlo únicamente por medio de sus elementos, y los efectos que esa comunidad experimenta, tienen que pasar a través de tales elementos. El amor que yo abrigo hacia mi pueblo, desarrolla su eficacia en favor de él, pero lo hace primeramente en mí, incrementando mis energías e impulsándome a ponerlas más intensamente a su servicio, a vivir en grado más elevado como miembro de ese pueblo. Y este amor puede arrastrar también conjuntamente a otros, es decir, puede despertar en ellos el amor a la patria y con esto elevar de nivel sus energías y encauzar tales energías hacia la comunidad. Y puede

hacer con ello finalmente –y eso es lo verdaderamente análogo al efecto que observábamos en el individuo– que yo y que los otros nos sintamos amados "en nombre de la comunidad" y con ello experimentemos un fortalecimiento. [194] Por todos estos caminos afluyen a la vida comunitaria nuevas energías impulsivas, y, en consonancia con ello, tal vida comunitaria puede verse inhibida por tales sentimientos, cuando son negativos. Por consiguiente, las tomas de posición de las cuales están llenos los elementos con respecto a la comunidad, se cuentan entre los factores importantísimos de los que depende la energía de la comunidad y su vida.

Finalmente, junto a las tomas de posición de los miembros de una comunidad, hay que tener en cuenta también a los de fuera, a personas individuales o de otras comunidades. El amor y el odio que un pueblo experimenta de otros, actúan fomentando la vida o inhibiéndola, prescindiendo por entero de las acciones amistosas u hostiles que motiven, y de las tomas de posición de respuesta que puedan desencadenar. Así, el odio de un "país extranjero neutral", que no se manifiesta en ninguna clase de acciones hostiles, puede perjudicar aún más a un pueblo, por el efecto que surte, que las operaciones militares de sus enemigos. Claro está que son de nuevo los individuos los que reciben la toma de posición hostil y en quienes dicha actitud ejerce su efecto: los enemigos paralizan la energía activa de la nación y, además, pueden debilitar a la comunidad por el hecho de que motivan un cambio de toma de posición de sus elementos hacia dichos enemigos, y logran que los individuos vivan en menor grado como miembros de la comunidad.

e) Fuentes objetivas de la energía vital

Junto a estas fuentes "subjetivas" de energía, hemos conocido ya las fuentes "objetivas", que son igualmente importantes para la vida de una comunidad: se trata de los valores objetivos y personales. De personalidades –individuales y supraindividuales– puede dimanar también, como vimos, una influencia animadora, aun en el caso de que en ellas mismas no haya vida actual, porque no existen ya o porque poseen únicamente una existencia de ficción. Las personas, lo mismo que sus cualidades y acciones, más aún, sus mociones vitales en el sentido más amplio de la palabra, son portadoras de valores. Y estos valores personales, lo mismo que todos los valores en general (exceptuados los valores existenciales), subsisten independientemen-

te de la existencia de sus portadores. Pueden ser experimentados tanto en portadores ficticios como en portadores reales y pueden desplegar su plena eficacia en el individuo vivenciante. Las tomas de posición que corresponden a esos valores tienen contenidos en los que se halla inherente una fuerza animadora. La belleza de una forma, que yo contemplo en la fantasía, inflama en mí el entusiasmo que me impulsa a una creación artística. El héroe de un poema me llena de admiración, y de esa admiración brota el impulso a [195] emularlo. En ambos casos, los valores vivenciados no son únicamente motivos que marcan la dirección a mi actividad, sino que a la vez proporcionan las energías impulsivas que ello requiere. Surge la cuestión de si el efecto animador que yo experimento por la energía vital o por las noticias acerca de la energía vital de un individuo o de una comunidad, cuando llegan a hacérseme accesibles por medio de la descripción, de si ese efecto animador –digo– se basa en su carácter valoral o de si existe además alguna otra clase de objetividad. Indudablemente, al frescor, a la actividad, etc., les corresponde por sí mismos un valor, y las tomas de posición ante tales valores pueden ejercer una influencia animadora: por ejemplo, el gozo que produce la plenitud de energía de un héroe de la antigüedad. Pero no nos referíamos a esos efectos, cuando en un pasaje anterior hablábamos de las influencias causales de una vida objetivizada. Los que entonces llamaban nuestra atención eran fenómenos totalmente patentes de contagio. El frescor que se nos describe, se nos trasmite, él mismo, a nosotros. El amodorramiento paraliza nuestra propia actividad. Sobre la peculiar objetividad que aquí reside, podemos adquirir quizás mayor claridad, si pensamos que contenidos como frescor, vitalidad, etc., surgen no sólo como estados vivenciados, sino que también pueden hallarse en objetos inanimados. Los encontramos como "características" de los paisajes, en el clima, en las melodías, etc., y estas características actúan de manera no menos contagiosa que los estados vitales ajenos. ¿Quién no conoce la influencia deprimente y paralizadora de un grisáceo día de lluvia? ¿Quién no ha sentido ya cómo un cielo radiante y azul hace que la vida fluya en nuestro interior con mayor viveza y rapidez? Claro que debemos ampliar el ámbito de los fenómenos aquí considerados, y hemos de sobrepasar los estados vitales y los contenidos que en ellos se encarnan. Sabemos por anteriores investigaciones que entre la esfera vital y los sentimientos existen relaciones sumamente íntimas: los sentimientos, con su vivenciar, no sólo consumen –lo mismo que todas las demás vivencias– en la esfera vital, sino que además influyen en ella por medio de sus contenidos, que,

en cuanto tales, hacen que afluyan energías o las destruyen. Estos efectos de los sentimientos se hallan plenamente relacionados con sus cualidades: cada sentimiento cualitativamente peculiar tiene su efecto específico: la tristeza actúa paralizando; el gozo actúa animando, etc. Las afluencias que la energía vital experimenta a partir de los sentimientos, redundan en beneficio, como ya sabemos, de la totalidad del vivenciar. Pero no sólo actúan como indiferentes intensificaciones de energía, sino que además aportan a la esfera vital el colorido cualitativo que es propio de los sentimientos, y ese colorido se trasmite desde allí [196] hacia la vivencia total. Esos "coloridos" son los que en otro lugar hemos designado como "componentes del estado de ánimo" de los sentimientos. La esencia de los estados de ánimo consiste en que son estados globales del alma, estados vitales con una coloración afectiva, y que ellos, gracias a esta nota cualitativa, no sólo proporcionan a la energía vital cierta altura, sino que determinan cierta dirección. Y es una peculiaridad de los sentimientos el que dejen tales estados globales del alma con una determinada dirección (una peculiaridad que no es comprensible por su sentido objetivo, aunque la determinación de la dirección dependa de él): el gozo por una empresa lograda deja un "elevado estado de ánimo", desligado de su correlativo original, que significa al mismo tiempo una "disposición", en el sentido de la toma de posición original para reaccionar, aunque no haya motivo suficiente para semejante toma de posición.

Para nuestra problemática actual, la determinación de la dirección es de importancia menor. Lo importante para nosotros es que todas las cualidades del sentimiento y del estado de ánimo encierran en sí un componente vital y también, *como* cualidades, influyen en la esfera vital. No sólo el puro estado vital actúa "contagiando", sino que lo hace también el estado con su coloración cualitativa, el estado de ánimo global del alma: la serenidad, la melancolía, la irritación, etc. Todo el ámbito de estos contenidos no sólo aparece integrado en las vivencias, en los estados psíquicos, sino que además se trata enteramente de características que pueden estar adheridas incluso a objetos inanimados. No hay ninguna cualidad del sentimiento, ningún estado de ánimo, ningún ritmo vital que no pueda encarnarse en una creación sonora y que, a partir de esa creación, no fluya en el alma del oyente receptivo.

Hay, pues, un gran ámbito de contenidos que son objetivos y que pueden integrarse en la subjetividad.

Tratemos de esclarecer el caso del que hemos partido, a saber, el hecho de que la vida espiritual subjetiva puede actuar sobre nosotros, si se nos acerca mediante una descripción elocuente. En realidad, *no* sucede el que las vivencias concretas lleguen a ser "objetivas", cuando se captan conforme a su significado. Lo que yo puedo trasmitir por medio de una narración, no es un contacto con la vida actual, sino con los contenidos que se hallaban encarnados en ella, y que, en virtud de una representación intuitiva de tal vida (al igual que otro posible portador de tales contenidos), pueden ser también contemplados y recibidos en el vivenciar propio. La [197] representación intuitiva es necesaria en este caso. No basta la mera comprensión de las palabras sin que los contenidos del significado estén llenos intuitivamente, para que las correspondientes "características" puedan penetrar en el individuo que comprende. Esas características tienen que estar dadas, ellas mismas, y no sólo concebidas simplemente, para que sean capaces de actuar. Ahora bien, semejante autocaptación es tan posible en virtud de una representación de sus posibles portadores, como en virtud de una percepción, porque esas características no requieren portadores reales, como tampoco los requieren los valores.

Debemos considerar ahora la importancia de las fuentes objetivas de energía para la vida comunitaria. Sin duda alguna, desde esas fuentes fluyen también energías impulsivas para la vida comunitaria, claro está que –de nuevo– por mediación de los individuos. Y, así, para todo el trascurso de la vida de un pueblo es de máxima importancia de qué índole es la naturaleza de su territorio, y no sólo por su condición física, sino también por su carácter paisajístico. Es cierto que la condición física posee también un peso importante. El país montañoso, cuyo terreno duro plantea grandes exigencias a la actividad laboral de sus habitantes, es de la máxima influencia sobre el desarrollo de su población, por la dirección que obliga a tomar a la energía vital de sus pobladores, por las capacidades que les ayuda a desarrollar, y también por la cantidad en que se consumen tales energías. Pero, aun prescindiendo enteramente de ello, el carácter intuitivo de la serranía se imprime en su población, penetra en ella y determina todo su ritmo vital. (Esto lo expresa clarísimamente Winkelmann[39], cuando descri-

39 Johann Joachim Winckelmann (Stendal 1717 – 1768 Triest); arqueólogo alemán; contrario al racionalismo de Wolff y su escuela. Escribió: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* [Consideraciones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura], Dresde, 1755; *Geschichte der Kunst des Altertums* [Historia del arte de la antigüedad], Dresde, 1764, etc.

be la influencia del cielo helénico sobre el sentimiento vital de los griegos).

No menos importante para el desarrollo de una comunidad es el mundo de valores en que ella vive: los valores estéticos de su ambiente, los valores éticos que han hallado acogida en su "moral", los valores religiosos que la han encontrado en su "religión", los valores personales que se le presentan, por ejemplo, en los grandes personajes de su propio pasado, o también aquellos valores de los que es portadora ella misma. Volvemos a considerar todos estos valores no como "motivos", no como factores que marcan la dirección para la conducta de la comunidad, sino que de momento lo hacemos tan sólo por su importancia para la esfera vital. Obviamente, el presupuesto para que la energía vital sea influida por los valores es que dichos valores *se vivencien*, que exista una receptividad hacia ellos. (Esa receptividad la estudiaremos más tarde, considerándola como un problema en sí mismo). Dondequiera que no existe sensibilidad estética, allí la más hermosa naturaleza no surtirá "ningún efecto". La cosa es algo distinta con respecto a los valores que han adquirido realidad en forma de "obras culturales". Dondequiera que se ha formado una cultura nacional, [198] dondequiera que existe una moral consolidada, un derecho consolidado, una poesía como patrimonio común de un pueblo, allí los valores no sólo existen a disposición de las almas receptivas, sino que por su encarnación en obras reales dan ya testimonio de la receptibilidad y de la energía creativa del pueblo. Éste, extrayéndolo en cierto modo de sí, ha creado en las obras un manantial inagotable, del que puede sacar incesantemente nuevas energías. Pero las relaciones son aquí muy complicadas. En efecto, sabemos por reflexiones anteriores que no sólo ha de existir una receptibilidad original para que los valores puedan desplegar su efecto vivificador, sino que además tiene que haber suficiente cantidad de energía vital para vivenciar los correspondientes contenidos. Un pueblo puede haber creado maravillosísimas obras de arte, y puede consagrar luego sus energías espirituales a otro terreno –por ejemplo, a la vida económica– y dedicarse tan plenamente a él, que, sin perder su receptibilidad original, sea ya inaccesible para los valores estéticos y haya sellado para sí mismo esos manantiales de rejuvenecimiento. En tales casos en que existen obras que no despliegan ya una actividad viva, se habla de una "cultura muerta". Y un ramo de la cultura puede "morir", aunque el pueblo al que debe su existencia siga viviendo, y no sólo cuando dicho pueblo haya desaparecido. Pero en realidad no es la cultura misma la que está muerta –su vida permanece eternamente–, sino que

están muertas las almas a las que esa cultura ha de vivificar. Que la cultura no está muerta, lo vemos por el hecho de que esa cultura puede experimentar en cualquier momento un "Renacimiento"; no necesita sino que se la descubra de nuevo para que actúe nuevamente y difunda sus energías[40].

El "descubrimiento" de los valores nos sitúa ante un nuevo problema. Nos conduce a la cuestión de saber qué papel desempeñan los individuos para la animación de una comunidad por medio del mundo de los valores. Entonces se nos impone el curioso hecho de que no sólo la receptividad originaria de una comunidad para determinados ámbitos de valores e igualmente la energía vital que para ello se requiere se basan en la energía vital de sus elementos, sino que también a la comunidad le pueden ser abiertos los ojos para que capte determinados ámbitos de valores gracias a la acción de algunos miembros suyos. Si dejamos de momento a un lado las obras de la cultura y consideramos a la naturaleza como portadora de valores estéticos, entonces hallaremos un ejemplo convincente para ilustrar con viveza el fenómeno ante el que [199] nos hallamos: el hecho de que la belleza de los Alpes permaneció enteramente oculta hasta el siglo XVIII. Bastará recordar la famosa descripción que hace Tito Livio del paso de Aníbal a través de los Alpes[41] o el extenso poema didáctico de Haller[42]. Encontraremos en ellos numerosos detalles sobre la horrible experiencia y los peligros de cruzar esas cadenas de montañas; hallaremos algunas descripciones sobre las peculiaridades de la región y de sus habitantes, pero no se nos dice ni una sola palabra sobre los atractivos estéticos del paisaje. Lo que hoy día es claro patrimonio de todo el mundo cultural europeo, eso llegaron a sentirlo algunas únicamente personalidades aisladas (podríamos mencionarlas por su nombre: Rousseau[43], Goethe[44], etc.). No vamos a inves-

40* En sus lecciones sobre filosofía de la historia, Scheler subrayó esa "inmortalidad" de las obras culturales.

41 Edith se refiere al capítulo 11 del libro I de Década III, esto es, la narración de la segunda guerra púnica, concretamente el paso espectacular del ejército de Aníbal por los Alpes.

42 Albrecht von Haller (Berna 1708 – 1777 Berna), médico, hombre polifacético, también poeta y novelista; en relación a lo mencionado por Edith, podríamos citar su poema descriptivo *Die Alpen* (Los Alpes), de 1729. En sus clases de literatura Edith presentaba a Haller entre los poetas descriptores de la naturaleza (cf. *Obras Completas*, IV, p. 1104).

43 Jean Jacques Rousseau, (Ginebra 1712 – 1778 Ermenonville/París); filósofo, literato y crítico de la cultura. Edith le cita en su escrito de *Autobiografía*, en su conferencia "Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación", en su curso

tigar ahora lo que las capacitó para tal descubrimiento: una sensibilidad más delicada, una vitalidad mayor que la del común de las personas. Nos bastará ver que algunos individuos pueden servir de órganos para que una comunidad entable contacto con el mundo de los valores: un contacto mayor que el que puede establecer la simple mirada con que la comunidad contempla el mundo. Pero, para que puedan ejercer la función de ser órganos de la comunidad, es preciso que no sólo esas personas sino también la comunidad –u otros miembros de la comunidad– sean receptivos y, además, que tales personas vivan *como* miembros de la comunidad. Cuando a la sensibilidad de algunos se opone la insuficiencia receptiva de la masa, entonces la comunidad no podrá enriquecerse. Esto se puede mostrar claramente en ciertas obras culturales. Claro que en los casos en que las obras nacieron del espíritu de un pueblo (un fenómeno, claro está, que habrá que esclarecer todavía), entonces esas obras culturales serán accesibles también a la comunidad. Las cosas son diferentes cuando se produce el "Renacimiento" de una creación cultural pasada o cuando se acepta una creación cultural ajena, y también en el caso de que obras nuevas broten *dentro de* una comunidad, pero no nazcan de su espíritu. Pensemos cómo algunos de los espíritus más eminentes de nuestra nación –por ejemplo Winckelmann[45]– llegaron a comprender íntimamente las bellas artes de la antigüedad, se sintieron imbuidos de su espíritu, y lo poco que de todo ello penetró en el alma del pueblo alemán. Recordemos cómo las clases sociales altas de la Alemania de los siglos XVII y XVIII se empaparon de las influencias culturales francesas, pero sin que el núcleo del pueblo se viera afectado mayormente por ello. Recordemos cómo la casi totalidad de la orientación moderna de nuestras artes permanece incomprendida entre la gran masa de nuestra comunidad nacional, y no influye para nada en sus vidas. Es también importante que aquellos que tienen los ojos bien abiertos para el mundo de los valores, vivan como miem-

"Estructura de la persona humana" y en sus clases de literatura (cf. *Obras Completas*, I, 391; IV, 69, 564, 730, 1083).Entre sus obras Edith menciona explícitamente : *Du contrat social ou Principes du droit politique* [Contrato social o principios del derecho político], Amsterdam, 1762; podemos recordar otras obras famosas de Rousseau: *Discours sur les sciences et les artes* [Discurso sobre las ciencias y las artes], 1750; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres], 1755; *Émile, ou sur l'éducation* [Emilio o sobre la educación], Den Haag, 1762.

44 Cf. p. 86.

45 Cf. p. 428.

bros de la comunidad, en interacción vital con sus demás elementos. Aquel que se encierra en sí mismo, aquel que no hace que la riqueza de su vida interior [200] fluya hacia el exterior, ese tal no puede considerarse como órgano de la comunidad; no abre a la comunidad el acceso a las fuentes de las que pueden fluir para ella energías impulsivas.

§ 3. **Capacidades psíquicas y carácter de la comunidad**

En nuestras reflexiones sobre la energía vital nos hemos adentrado ya de diversas maneras en el terreno de los problemas cuya dilucidación designábamos al principio como necesaria para lograr comprender la estructura de la comunidad: tuvimos que plantear la cuestión de las relaciones entre el individuo y la comunidad, y tuvimos que remontarnos eventualmente a los elementos constitutivos de la psique que no se fundamentan en la energía vital. Esto fue especialmente necesario, cuando hablamos de las fuentes "objetivas" de la energía vital. Porque la eficacia de esas fuentes presupone una apertura del espíritu hacia el mundo de los objetos, apertura que no se comprende partiendo de la esencia de la energía vital.

Vamos a estudiar ahora expresamente esta cuestión e investigaremos en primer lugar lo que, *aparte de* la energía vital, pertenece a la constitución de la comunidad, y qué es lo que la caracteriza como análoga a una personalidad individual. Dos pueblos se hallan frente a frente como dos individuos, estando cada uno de ellos en posesión de una índole peculiar nítidamente marcada. Lo que los caracteriza y los distingue al uno del otro son en parte condiciones del cuerpo, algunas de ellas de naturaleza puramente física (como la altura, el color de la piel y del cabello, etc.) y otras en las que se expresa lo "interior" (rasgos de la fisonomía, la expresión de la mirada, etc.). Podría demostrarse que las condiciones físicas no son propiamente condiciones de la comunidad, sino condiciones típicas de los miembros de la comunidad (un contraste sobre el que hemos de volver todavía). Pero no nos adentraremos en este aspecto, porque en nuestro contexto no vamos a estudiar en general la "faceta exterior", sino que nos ocuparemos exclusivamente de la índole *interior*, de lo que constituye el análogo de la psique individual.

Para penetrar en la esencia de la personalidad, hay que tener bien presente que la psique –tanto del individuo como de la comunidad–

muestra una curiosa doble naturaleza: es, en primer lugar, una mónada cerrada en sí misma; y es, por otra parte, un correlativo de su mundo circundante, un ojo abierto para todo lo que se denomina "objeto"[46]. [201] En consonancia con esto se estructuran las cualidades por las cuales una psique se distingue de la otra, diferenciándose en cualidades que son propias de la psique por su ser-en-sí, y en otras cualidades que aparecen cuando la psique sale de sí y tiene que vérselas con el mundo de los objetos. A la primera serie pertenecerían, por ejemplo, la bondad, la pureza, la delicadeza; a la segunda serie, la inteligencia, el dinamismo, la justicia, el espíritu de sacrificio, etc. Si hacemos esta distinción, eso no significa que ambos grupos de cualidades permanezcan yuxtapuestos sin vinculación alguna. Lo que es propio de la psique en sí, eso no la abandona cuando la psique se halla ante el mundo de los objetos. En efecto, la psique, a pesar de su doble naturaleza, es una unidad indisoluble. De qué índole sean tales relaciones mutuas, eso habrá que aclararlo todavía. Por de pronto vamos a estudiar por separado ambos grupos y dedicaremos ahora nuestra atención al segundo.

a) La ausencia de capacidades psíquicas inferiores en la psique de la comunidad

A la personalidad, tanto a la individual como a la supraindividual, la encontramos ante un mundo de objetos, que ella capta, por los cuales se deja determinar en su comportamiento, en los cuales ella interviene plasmando. Existen tres clases distintas de "actividad" con respecto al mundo: acoger, ser movido, actuar. A ellas les corresponden tres clases fundamentales distintas de capacidades psíquicas. Para acoger el mundo exterior, para captarlo, son necesarias ciertas "capacidades sensoriales", las capacidades para vivenciar determinados contenidos sensoriales, porque toda percepción externa se funda en la sensibilidad. Si a una persona le falta la una o la otra capacidad sensorial, entonces el mundo exterior accesible a ella queda esencialmente modificado en comparación con aquella otra persona que posee "todos los sentidos". Si consideramos la psique de una comunidad, entonces vemos que las capacidades sensoriales no le pertenecen. Un pueblo no es ciego o sordo, miope o perspicaz, de la misma manera en que es valiente o prudente. Pero es muy posible que la

46 Claro que, como nos permitirán conocer las siguientes exposiciones, esta segunda peculiaridad no la posee en cuanto *psique* sino en cuanto *espíritu*.

mayoría o incluso todos los miembros de una comunidad posean una determinada cualidad sensorial, y el que esta circunstancia sea importante para el carácter de la comunidad. Si consideramos un aula en la que se imparte enseñanza en un centro educativo para ciegos, entonces todos los elementos de ese grupo muestran la misma cualidad, sin que tenga sentido designar a la ceguera como una cualidad de la comunidad. Por el contrario, es muy posible que esa clase escolar de alumnos posea cualidades que estén determinadas por la ceguera de los individuos y que no se hallen en ninguna comunidad de videntes. Simmel[47], por ejemplo, en sus reflexiones sobre "la sociología de los sentidos", expone cómo la simultaneidad de múltiples impresiones, como la que el ojo nos trasmite, [202] origina en nosotros — en contraste con las impresiones sucesivas del oído –un estado de confusión e inquietud[48]. La tranquilidad interna que proporciona al ciego el hecho de estar desligado de la confusa y desconcertante multiplicidad del mundo sensible, puede manifestarse no sólo como cualidad individual sino también como cualidad de la comunidad.

Por consiguiente, podremos afirmar que las cualidades sensoriales, lo mismo que las cualidades físicas, se consideran únicamente como cualidades típicas de los miembros de la comunidad, y podrán contribuir a determinar el carácter de la comunidad, pero no pertenecen por sí mismas a la psique de la comunidad. Algo parecido habrá que afirmar también de una serie de otras cualidades que un individuo psíquico ha de poseer, además de la capacidad sensible, para que sea capaz de captar un mundo exterior. En efecto, la percepción no consiste en tener sensaciones, sino que es la *aprehensión* de algo que se nos manifiesta de manera sensible; y para que pueda percibirse como un ser permanente, se presupone en el individuo que percibe la capacidad de *retener* las impresiones: lo que denominamos *memoria*. Sin que sigamos investigando qué "capacidades" psíquicas puedan sintetizarse bajo el término de "memoria", podremos afirmar que tales capacidades no pertenecen tampoco a la psique de la comunidad, sino únicamente a la de sus elementos, y, desde luego, como tales, contribuyen a su vez a determinar el carácter de la comunidad. Por ejemplo, una "buena memoria" puede aparecer como cualidad

47 Cf. p. 195.

48* Véase: "Exkurs über die Soziologie der Sinne" [Excurso sobre la sociología de los sentidos], en la *Soziologie* de Simmel. No examinamos la exactitud del hecho afirmado, sino que lo consideramos únicamente como referencia al fenómeno que se nos presenta.

típica de los miembros de una familia, pero no deberá atribuirse nunca a la familia misma. Por el contrario, hay una serie de cualidades que imputamos al carácter de la familia, pero que plantean determinadas exigencias a la memoria de los miembros de la familia, por ejemplo, la piedad hacia los miembros de la familia, la fidelidad, etc.

Así como las impresiones sensoriales y las funciones de la memoria constituyen únicamente el fundamento material de toda la vida anímica y espiritual, así también las capacidades psíquicas correspondientes a ellas son únicamente los fundamentos de las cualidades anímicas y espirituales que se diferencian de la totalidad de la psique individual como un estrato superior. Del "carácter" en su sentido más amplio –como designación de lo que constituye la *peculiaridad* de una psique y la diferencia de otras– se diferencia el *carácter* entendido en sentido específico, que se limita al estrato superior. En la comunidad no se puede hablar de carácter entendido en sentido amplio, [203] porque las cualidades de la comunidad se dan sólo dentro del estrato superior. Pero el "estrato inferior" de la psique individual es fundamentador tanto para el carácter individual como para el carácter comunitario.

b) Capacidades intelectuales

Al ámbito de lo "espiritual" pertenecen ya la "aprehensión", que vive en la percepción y que es la que hace más que nada que ésta sea una percepción, y la correspondiente "capacidad de aprehensión". Pertenecen también a él las actividades, propiamente tales, del comprender: el sacar conclusiones, el combinar, etc., y las correspondientes capacidades intelectuales: la agudeza mental, la facilidad para comprender, el don para efectuar combinaciones, etc. No cabe duda alguna de que, por ejemplo, podemos atribuir a un pueblo tales capacidades espirituales, distinguiéndolo así de otros pueblos. El verdadero problema en este caso es el de establecer si se trata de una mera *façon de parler*, que atribuye al pueblo como unidad lo que propiamente corresponde sólo como cualidad típica a algunos de sus miembros. Semejante afirmación difícilmente podría justificarse. Cuando hablamos de la perspicacia romana o del *esprit* francés, entonces pretendemos caracterizar a la totalidad del pueblo y no al romano medio o al francés medio. Es posible incluso que el *habitus* espiritual de un pueblo se diferencie considerablemente del que es propio del promedio de sus miembros. Un pueblo puede ser brutal y desconsiderado en

su política, mientras que la mayoría de sus ciudadanos sean bondadosos y pacíficos. Pero con ello entramos en la esfera de la vida del ánimo y de la vida de la voluntad, donde la diferencia a la que nos referimos, resalta más vivamente. Ahora bien, esta diferencia se encuentra ya en las capacidades intelectuales.

Cómo habrá de entenderse la relación entre el carácter de la comunidad y el carácter del promedio de los miembros de dicha comunidad, eso llegaremos a saberlo únicamente mediante reflexiones ulteriores. De momento recordaremos que al mundo exterior ante el que se encuentra una comunidad, le corresponden determinadas capacidades intelectuales de esa comunidad así como ciertas capacidades psíquicas "inferiores" de los miembros de dicha comunidad. Desde luego, las capacidades intelectuales no sólo son importantes para la captación del mundo perceptible por los sentidos, sino que son a la vez el correlativo del mundo de ideas en que vive la comunidad. Claro que aquí resaltan otros rasgos intelectuales del carácter. A la claridad del pensamiento francés o también del pensamiento americano, a la profundidad del pensamiento alemán o nórdico, les corresponden diferencias en los sistemas filosóficos de esos pueblos. Pero hay además otros factores que son determinantes para la formación del ambiente ideológico. [204] En efecto, el mundo de las ideas ha de ser *elaborado*, y lo que se logra con ello, eso no depende de la capacidad de rendimiento intelectual, sino que –puesto que toda labor intelectual es un *hacer* (eventualmente es incluso un *actuar*)– depende de la manera en que el individuo o la comunidad suela ponerse en acción, y de la manera en que se deje mover para ponerse en acción. Qué conexiones teóricas trato yo de descubrir, qué objetos trato de sondear teóricamente, eso depende del "interés" que yo tenga en todo ello y de la "energía" con que me ponga a trabajar. Por consiguiente, las cualidades del ánimo y de la voluntad cooperan aquí con las del intelecto.

c) *Las cualidades específicas del carácter, "alma" y "núcleo" de la persona*

Llegamos con ello al terreno de lo que todavía suele seguir llamándose "carácter" en un sentido especial. Cuando se habla de un carácter "bueno" o "malo", no se piensa en que la correspondiente personalidad posea en general cualidades valiosas –en efecto, cualidades valiosas son también las excelencias intelectuales, que pueden

existir sin que al carácter se lo considere "bueno", o que pueden faltar sin que se lo llame "malo"–. No, sino que aquello en lo que se piensa es en la receptividad para los valores éticos y en el hecho de estar determinado por ellos. Cuando, además, se habla de una persona de "mucho carácter" y de una persona "sin carácter", no se piensa, claro está, en que la persona "sin carácter" no posea peculiaridades que la distingan de otras, sino que con la expresión "falta de carácter" se designa una manera especial de estar determinado por la voluntad: algo que todavía habrá que analizar. Las dos significaciones lingüísticas del término "carácter", que acabamos de presentar, están definidas por puntos de vista relativos a los valores. De la totalidad de las cualidades psíquicas se extrae algo que impulsa de manera especial a formular un juicio de valor, algo que exige una actitud valorativa. Cualquier cualidad psíquica puede ser portadora de valores: la sensibilidad sensorial, la memoria, el entendimiento e igualmente la accesibilidad a los valores morales. Por otro lado, la sensibilidad a los valores puede considerarse también sencillamente como parte de los componentes propios de la persona, y no ser sometida a una valoración. Pero parece que la sensibilidad para los valores (y especialmente para los valores morales) y la manera en que uno se deja determinar por ellos en la conducta práctica, se atribuyen a la personalidad total en mayor grado que las demás cualidades. En lo que nosotros denominamos carácter –entendido en este sentido sumamente estricto–, parece que nos sale al paso la *persona misma*, [205] mientras que las demás cualidades son algo inherente a ella de manera más bien externa. Y aunque a la persona –como portadora de tales cualidades adheridas a ella– le puede corresponder un valor, sin embargo no es su valor propio, como el valor que hallamos en el "carácter". Pues bien, el "tomar posición" ante una persona es la "actitud natural"; esa persona se nos presenta, no como exenta de valores, sino como un ser que tiene su valor, y el comportamiento de respuesta más natural es el que tiene en cuenta su valor y, por tanto, las cualidades en las que su valor se muestra de manera predominante.

En virtud de esta última reflexión sostenemos que hay cualidades que pertenecen más de cerca a la personalidad que las cualidades intelectuales. No se trata sólo de la condición específicamente moral de la persona –la receptividad para los valores morales y el hallarse determinada por ellos– sino también (algo que, dada la referencia esencial de lo moral a todos los ámbitos de valores, es propiamente evidente por sí mismo) la apertura a valores, las múltiples capacida-

des que la estimación de los valores de la más diversa índole presupone. Lo que la persona *es*, eso lo vemos –como quien dice– por el mundo de valores en que ella vive, por los valores a los que ella es accesible y por los valores que ella –guiada por valores– eventualmente crea.

Este "hallarse más cerca", este pertenecer "más propiamente" a la persona, que atribuimos a las cualidades del "ánimo", se puede entender también desde otro punto de vista. La personalidad, cuando vivencia valores y crea obras, "sale de sí misma", e igualmente al captar el mundo sensorial exterior o los entramados teóricos. Pero mientras que la actividad del entendimiento no procede del interior, no brota de las profundidades del yo, vemos que en la vida del ánimo y de la voluntad esas profundidades mismas se despiertan, el *alma* se abre al mundo de los valores con lo que es propio de ella en su ser-consigo. La vida del ánimo y el carácter se hallan enteramente embebidas por las cualidades "quiescentes" del alma. Lo que ella es en sí misma, eso se refleja en las cualidades del carácter. Si un hombre es bueno o malo, si su memoria es más o menos "fiel", si ésta se basa predominantemente en imágenes ópticas o acústicas, si el hombre piensa aguda y rápidamente o de manera lenta y poco clara, todo eso no afecta para nada a lo que el alma es en sí misma, y a su vez no es influido tampoco cualitativamente por el alma. El pensamiento no delata nada acerca de la pureza y profundidad del alma, pero sí los motivos por los que ese pensamiento es dirigido, e igualmente toda la vida del ánimo. Cómo se acogen los valores [206] y cómo uno se comporta ante ellos, cómo uno se alegra, cómo se entristece y cómo se sufre, todo eso depende de la condición del alma.

Hemos de procurar acercarnos más a lo que es ese misterioso algo: el alma. Según el estudio de H. Conrad-Martius[49], titulado "Conversación sobre el alma"[50], la peculiaridad de los seres que tienen alma (en contraste con los espíritus elementales, a cuya idea pertenece el poseer únicamente una figuración corpóreo-espiritual) consiste en poseer una pesantez y una fijación en sí mismos. Mientras que aquellos seres espirituales son sustentados por el espíritu de la esfera a la que pertenecen, vemos que el hombre vive desde su alma, que constituye el centro de su ser. Pero esta posición central no sig-

49 Cf. p. 389.

50* En: "Summa", 2° fascículo (Hellerau, 1917). (Reimpreso en: *[Metaphysische] Gespräche*, M. Niemeyer, Halle, [1921].)

nifica que la totalidad del yo, que se despliega en el alma, el cuerpo y el espíritu, sea plasmada y determinada plenamente a partir del alma. Más bien, lo que sucede es que el alma brota de una raíz que determina el ser total de la esencia anímica individual en todas sus dimensiones. Si consideramos esa raíz o ese "núcleo" como lo formante, a partir de lo cual se plasma el ser del individuo, entonces tendremos que saber con claridad que no todo el ser y acontecer corporal y no todo el ser y acontecer psíquico es plasmado "nuclearmente", a partir del núcleo. Hay procesos psíquicos y físicos que son indiferentes para la configuración unitaria, para la "personalidad", y que no llevan su impronta. Esto no se aplica al alma. Todo lo anímico tiene su raíz en el núcleo. Pero todo lo corporal, en la medida en que no es un "espejo", una expresión de lo anímico, y todo lo psíquico en lo que no se expresa lo anímico –tanto ser perdurante como actualidad vital–, no se halla enraizado y queda fuera de la unidad de la personalidad individual. Hay un vivenciar actual, en el cual –según la imagen empleada por H. Conrad-Martius– el alma no está "puesta en marcha" conjuntamente; tal modalidad del vivenciar no ha pasado a través del "sí-mismo central". Pertenece conjuntamente a la unidad de la psique, pero no brota del núcleo, y el alma no participa en ello. Es curioso que a tal vivenciar "sin alma" no sólo pertenezcan vivencias en las que el alma, por principio, no participa –desde la esfera de la "sensibilidad" y del "entendimiento"– sino también afectos en los que propiamente el alma se desvive. "La esfera de los sentimientos –así caracteriza H. Conrad-Martius esas relaciones peculiares[51]– me parece a mí que son, [207] por decirlo así, como el 'cuerpo' del alma o como su sí-mismo periférico especial; de la misma manera que en el cuerpo vivo físico se siente inmediatamente toda impresión exterior, así sucede también en ese 'cuerpo' del alma con toda impresión 'interior'; pero, en cuanto el alma no se vea afectada también centralmente, se trata tan sólo de una sensación superficial, una simple 'estimulación' y una reacción a ese estímulo. Con esta región del vivenciar específicamente sensible y del reaccionar no concluye precisamente, ni mucho menos, la totalidad del alma; más aún, con ella llegamos únicamente a la 'envoltura' del alma". Volveremos más tarde sobre este curioso comportamiento "sin alma".

En primer lugar trataremos de acercarnos a la esencia del alma desde otra faceta – con ayuda de la contraposición entre espíritu y alma, que hallamos en el estudio citado. "Lo que es 'espíritu' o lo que

51* Op. cit., p. 133.

es 'por el espíritu', no llega nunca a una genuina fijación en sí mismo, no llega nunca a una rígida determinación óntica, y con esto no llega nunca a la 'pesantez' "[52]. La esencia del espíritu (del espíritu "subjetivo", hemos de decir, hablando con mayor precisión) sería, según eso, actualidad. Pero habrá que esclarecer mejor qué es lo que significan, en relación con ello, la "determinación óntica", la "pesantez". En el escrito citado anteriormente se encuentra un pasaje en el cual se señala que aquí hay un doble sentido. En primer lugar, frente a la actualidad del vivenciar se halla la fijación de "cualidades perdurantes", de "capacidades", de "disposiciones". *Esta* determinación óntica no es primariamente anímica como tampoco lo es espiritual. Podemos hablar en sentido *figurado* tanto de cualidades espirituales como de cualidades sensibles y de cualidades anímicas –según las vivencias actuales que correspondan a esa "capacidad". Pero las capacidades mismas, en cuanto tales, son originariamente *psíquicas*. En la esencia de la psique se fundamenta tal fijación. Un ser corpóreo-anímico puede liberarse del mecanismo de la estructura psíquica (al igual que de la corporeidad que es un "peso terreno", aunque quizás no de toda la corporeidad en general) y mantener, no obstante, su alma y la pesantez de género totalmente distinto, que es inseparable de ella. Ese ser no cesa de vivir desde su alma como de un "fundamento del más allá"; el ser de la misma resplandece en la actualidad de la vida que brota de sus profundidades, sin diluirse completamente en ella. Y ese ser del alma no es una conexión de cualidades perdurantes como la psique; no puede expresarse en general a través de cualidades definibles.

[208] Hemos de tratar de deslindar de otra manera más al espíritu y al alma: con el espíritu nos volvemos sencillamente hacia el mundo, pero el alma acoge al mundo en sí misma y "se une" con él. Y en cada alma individual sucede esto de manera distinta. Aquí hemos de añadir para completar que no existe para todas las objetualidades una simple acogida y aceptación, como sucede para lo que es "espiritual", según la descripción que acaba de hacerse. Por principio, todo ser dotado de valor puede ser captado tan sólo adecuadamente, cuando el alma se abre a él, y todo el captar plenamente a semejante ser es una aceptación del mismo dentro del alma y con el alma, un salir del alma desde sí misma. Por eso no es menos un hacer espiritual. Los límites entre el alma y el espíritu, que hace poco parecían firmemente deli-

52* Op. cit., p. 119.

neados, corren peligro de desvanecerse aquí nuevamente, y quizás la separación estricta no pueda mantenerse de hecho. La *vida* del alma, en cuanto es un salir de sí misma, en cuanto es un ponerse ante el mundo, es actualidad *espiritual*. Ahora bien, al *ser* del alma, que subyace a la actualidad de la vida, ¿habremos de llamarlo no-espiritual? ¿No tendremos, más bien, que decir que el espíritu, en cuanto se plasma a sí mismo y se deslinda como el centro de una personalidad situada en relación con sí misma, es alma?

Una serie de ulteriores cuestiones se nos plantean después de los primeros esclarecimientos. Lo que es el alma, el alma *individual* –decíamos–, eso no puede expresarse en cualidades definibles. El ser del alma, lo mismo que el núcleo en el que está enraizada, es algo absolutamente individual, indisoluble e innominable. Sin embargo, hemos hablado de "cualidades quiescentes" del alma, que son propias de ella en su ser-consigo, y hemos mencionados por su nombre tales cualidades: pureza, bondad, delicadeza, etc. Ambas afirmaciones se hallan sólo aparentemente en contradicción mutua. Estas cualidades no son cualidades perdurantes que constituyan el ser del alma. Claro que no son tampoco son estados cambiantes, como las vivencias fluctuantes. Son aquello de lo que el alma está permanentemente llena, pero que no la llenan desde el exterior, sino que brotan constantemente de ella, y el ser del alma resplandece en ellas.

El alma y las cualidades quiescientes que la llenan –de ahí partíamos–, tienen especial significación para lo que denominamos el carácter de la persona en sentido sumamente estricto. Las cualidades del carácter, entendidas como capacidades para las vivencias de valores y para formas de conducta determinadas por los valores, no pertenecen, ellas mismas, al alma y tampoco al núcleo de la persona, pero el carácter se despliega en ellas hacia el exterior, y [209] ellas hacen visible lo que llena al alma internamente. La bondad significa *también* la capacidad para buenas acciones, pero no sólo eso. El que es bueno, actúa también con bondad; pero la bondad sería igualmente suya, aunque él no llegara nunca a hacer algo bondadoso.

En contraste con las capacidades psíquicas, tanto con las inferiores como con las superiores, vemos que el núcleo de la persona y el ser del alma determinado por ella no muestra ninguna evolución. La vida de la psique es un proceso evolutivo en el que sus capacidades se van formando. Las condiciones para esta evolución son las energías de que la personalidad dispone, y las circunstancias externas en las que trascurre la vida, y finalmente la "disposición originaria" que en

el proceso evolutivo llega en grado mayor o menor a desarrollarse. Las circunstancias externas desempeñan un doble papel: condicionan, en primer lugar, el aumento o la disminución de la energía vital, y determinan, además, la dirección de la evolución, claro que sólo dentro del margen que ha quedado abierto por la disposición originaria. A aquel que no posee ningún talento matemático, ni las mejores enseñanzas podrán convertirlo en matemático. Pero a qué campo especial se dedique la persona de talento, eso podrá depender de la dirección en que su mirada sea dirigida por las influencias externas. La disposición originaria constituye el fondo de la evolución y no se desarrolla a sí misma. Se manifestará más en circunstancias favorables que en circunstancias desfavorables, pero ella misma no recibe nada nuevo ni pierde nada de lo que constituye su patrimonio.

Ahora debemos examinar la relación del alma y de sus cualidades con la disposición originaria. ¿Representará ésta únicamente un sector de todo ello, a saber, la disposición para lo que habíamos compendiado con el término de "cualidades del carácter"? ¡Evidentemente no! Las disposiciones originarias se encuentran formadas ya en las cualidades disposicionales. Para el alma y para sus cualidades no existe en absoluto esta oposición entre lo que está formado y lo que no está formado. Para la pureza, la bondad y la delicadeza no existen circunstancias externas que pudieran favorecer o impedir su desarrollo. Es verdad que las circunstancias externas pueden dar "ocasión" para buenas y malas acciones y, con ello, para la formación de correspondientes cualidades disposicionales. Las "virtudes" y los "vicios" pueden adquirirse por influencia de un "ejemplo" bueno o malo. Pero la pureza interna del alma no queda afectada por ello; puede manifestarse en el modo *en que* se hace algo reprobable, de la misma manera que los hechos "laudables" no excluyen, por otra parte, una reprobación interna y pueden llevar en sí el estigma de la reprobación. [210] El fariseo es el tipo de persona que se jacta únicamente de su "carácter" y de sus "acciones" y que desatiende por completo la esfera interior. Esa esfera interior, sustraída a todos los influjos, no sólo es inaccesible a las influencias externas sino también a la autoeducación. Todo trabajo en sí mismo, todos los esfuerzos por una purificación del alma, podrán consistir únicamente en reprimir mociones anímicas y acciones de valoración negativa y en combatir las disposiciones para ellas o incluso en no dejarlas que surjan, y en mantenerse abierto, por otro lado, para los valores positivos. Pero las cualidades del alma no pueden apropiarse ni eliminarse por medio de la educación. Si en esta esfera se produce un cambio, entonces éste no debe

considerarse como el resultado de una "evolución", sino como una trasformación efectuada por un poder "del más allá", es decir, por un poder que queda fuera de la persona y de todas las conexiones naturales en que la persona se halla envuelta.

Aunque hemos de rechazar la idea de una "evolución" del alma, de una formación y trasformación de las cualidades anímicas al estilo de las capacidades físicas, sin embargo existe un crecer y madurar del alma, algo que debe distinguirse completamente de tal evolución. No resalta ya al comienzo de la evolución psíquica de un individuo, sino que sólo se va haciendo patente poco a poco. Y si el mundo "continúa encontrándose de nuevo e incesantemente de nuevo en cada hombre individual"[53], en todo ello se expresa que el alma llega a ser, ella misma, nueva e incesantemente nueva. Al amparo de la evolución psíquica va madurando el alma y marca su impronta en esa evolución, sin verse determinada ella misma por tal evolución. Hay que distinguir entre sí el madurar mismo y el revelarse de la actualidad vital y del desarrollo del carácter. Para el revelarse, para el florecer del alma, no resulta indiferente, a ojos vistas, el contacto con el mundo. Pero esta clase de contacto es enteramente distinto de la influencia ejercida por las circunstancias externas en la formación de las disposiciones originarias. Para que una determinada disposición pueda desplegarse, para que la correspondiente capacidad psíquica pueda desarrollarse, se requieren determinadas circunstancias externas; por ejemplo, para un talento artístico es necesario el contacto con los correspondientes valores estéticos. Lo que pueda servir para que el alma "se despierte", eso es completamente imposible decirlo. Todo y cualquier cosa puede entrar de repente en las profundidades, hasta las que nada había sido capaz hasta entonces de penetrar. Y si eso sucede, entonces no llega a formarse tal o cual capacidad, [211] sino que toda la riqueza del alma se derrama en la actualidad de la vida y se manifiesta en ella, y la vida llega a estar entonces "llena de alma". Si, en contraste con ello, observamos el comportamiento "sin alma", del que hablábamos anteriormente, entonces veremos que existen aquí todavía una serie de posibilidades. Existe un reducirse a vivencias periféricas, porque las profundidades del alma no han llegado a despertarse. Incluso los afectos, que propiamente reclaman ser vivenciados en la profundidad, se desarrollan entonces únicamente en la periferia; pero el individuo no experimentará eso como una carencia, mientras

53* CONRAD-MARTIUS, op. cit., p. 132.

él no llegue a conocer en absoluto sus propias profundidades. Existe luego un evadirse de las profundidades hacia la periferia, cuando para la persona su vida anímica se convierte en tormento, cuando el alma está llena de desesperación. En este caso el alma está despierta, aunque su vida haya quedado relegada al trasfondo para dar paso a lo periférico. Es posible que la desconexión anhelada no se logre y que la vida de las profundidades penetre en las vivencias periféricas y les confiera su colorido. Por el contrario, aunque la "evasión" logre el éxito apetecido, sin embargo la desesperación sigue estando en el fondo del alma y mientras tanto el yo se entrega plenamente a la actualidad de la vida periférica.

Esta desconexión del alma es arbitraria. Su contrapartida es una rigidez del alma, que se produce a pesar de todos los esfuerzos, un irse agotando su vida. El yo desciende a sus profundidades, permanece en ellas, pero encuentra allí un vacío abismal, tiene la sensación de que se le ha extraviado el alma, como si aquello no fuera más que la sombra de sí mismo, separada de lo que es su ser más propio. (Hay que distinguir claramente esta manera de "carecer de alma" de la manera del que todavía no se ha despertado a la vida anímica y que se figura que es suya toda la plenitud de la vitalidad). Semejante estado aparece al principio como completamente enigmático. Uno se pregunta *qué* es lo que entonces falta verdaderamente, y qué es lo que sigue existiendo. Porque el alma, a la que se echa de menos, la tiene uno presente en toda su peculiaridad –sólo que uno *no recuerda* que alguna vez poseyó algo así.

Para dilucidar este estado de cosas, debemos saber con claridad qué es lo que significa: vivir desde la propia alma. No sólo quiere decir que la vida actual refleja las cualidades del alma, sino que *dimana* del alma, es la vida *de ella*. Hemos tratado de descubrir de diversas maneras las fuentes de la vida psíquica. Hemos hablado de energía vital sensible y de energía vital espiritual, y hemos visto que las energías espirituales afluyen en parte desde los objetos y en parte tienen su origen en el interior del individuo psíquico. Evidentemente hemos [212] llegado ahora a ese lugar originario "interior". El alma misma es una fuente de vida. Cuando el alma está despierta, entonces esas nuevas energías afluyen a la vida espiritual, y el mundo se abre de nuevo, como quien dice, ante el individuo que vivencia. Cuando el individuo no vive desde las profundidades, desde su alma, entonces esas energías se pierden para su vida. Y en ese caso puede suceder que el alma, sin quedar eliminada, cese de difundir vida. El manan-

tial que ella encierra en sí misma, puede agotarse. El mundo sigue encontrándose con el alma, pero no es capaz de "inflamarla", no tiene ya "respuesta" para ello. La receptibilidad para los valores falla, aunque éstos sean renocidos todavía, y también las "cualidades quiescentes" parecen desaparecidas: la bondad no irradia ya en sentimientos positivos ni en acciones bondadosas, el interior parece que ha quedado vacío de todo lo que lo llenaba, y en lo cual se expresaba la individualidad que en sí misma es indescriptible. Semejante ruptura en la vida de una persona puede producirse cuando un "golpe del destino" devora todas las energías del alma de esa persona; pero el alma puede también irse "atrofiando" paulatinamente por un constante y excesivo consumo de energías, y entonces tienen que afluir a ella nuevas energías desde fuentes ajenas, a fin de despertarla a nueva vida[54].

Dondequiera que el alma es descartada de la actualidad vital, vemos que al comportamiento y al ser visible del individuo le falta la nota individual o, como también dijimos, la nota "personal". Aunque el individuo siga viviendo según su estilo personal y, contemplado externamente, conserve su peculiaridad, sin embargo esa peculiaridad lleva el sello de la inautenticidad. Su vida es impulsada por energías sensoriales y eventualmente por la voluntad o también es llevada por energías anímicas ajenas, no procede del centro de su propio ser y le falta, por tanto, la originalidad y la autenticidad de la vida que tiene su "núcleo central" bien definido. Podemos imaginarnos que haya individuos a quienes les falte un centro propio de su ser y que, con ello, les falte a la vez auténtica personalidad y (cualitativa) individualidad. En el *hombre*, en todos los casos en haya un comportamiento "sin alma", podremos decir únicamente que él no se ha encontrado todavía a "sí mismo" o que se ha perdido temporalmente a sí mismo, y que mientras tanto su individualidad es irreconocible (en la medida en que se puede concebir como realizado el caso límite de un comportamiento "absolutamente" sin alma, y cuando no se trata únicamente de un grado mayor o menor). Por principio, al hombre le pertenece tal centro, que en todo momento puede hacer irrupción. [213] Por otro lado, habrá que afirmar que únicamente en seres anímicos el alma y la individualidad o la peculiaridad personal se hallan absolutamente en conexión. Los espíritus elementales, que no tienen alma, están configurados, gracias a una raíz formativa, en espíritu y cuerpo como una personalidad unitaria. En ellos la falta de alma no significa

54* Véase el primer estudio, pp. 297-298.

carencia de individualidad. La acusación de deficiente individualidad en conexión con la falta de alma tiene sentido únicamente, cuando se da un aspecto de la animidad en el que la estructura psicofísica sugiere la búsqueda de un centro anímico y, sin embargo, no se encuentra plasmada plenamente a partir de tal centro. La plasticidad de lo psíquico, su formabilidad por influencias externas, permite como posibilidad de principio el que un individuo psíquico sea simple copia de una genuina individualidad anímica, y no haya sido plasmado desde el interior por un núcleo propio.

El crecimiento del alma y su manifestación en las cualidades en las que el alma se expresa, lo hemos distinguido de la evolución de las disposiciones originarias que llegan a formar capacidades psíquicas. La energía vital desempeña un papel tanto en un caso como en el otro, pero se trata de un papel totalmente distinto. A las disposiciones originarias hay que hacer que afluyan energías, y la vida actual debe dirigirse en la dirección de las mismas, a fin de que tales disposiciones puedan desarrollarse. El alma, para su crecimiento, no necesita primeramente ninguna afluencia de energías. Ella tiene sus energías en sí misma, y hace que redunden en beneficio de la evolución psíquica, cuando el alma va madurando e irrumpe hasta llegar a la actualidad vital. Si sus energías internas son destruidas por el mundo al que ella se abre, entonces no se produce una "involución" como en el caso de una capacidad psíquica a la que se le sustraen las necesarias energías, sino que el alma se retira –por decirlo así– adentro de sí misma, llega a ser inactiva y con ello se hace invisible. El alma no es ni una evolución a partir de una disposición originaria, ni es ella misma una disposición originaria hacia algo. La oposición entre "acto" y "potencia", tal como la hallamos en las actuales mociones vitales y en las capacidades psíquicas correspondientes a ellas, no tiene aquí lugar alguno. Sin embargo, observamos entre el alma y ciertas disposiciones originarias unas relaciones especialmente estrechas, que hemos de dilucidar todavía.

En contraste con el alma y con sus cualidades quiescentes, hemos observado en la receptividad para los valores de los más diversos grados y en la índole del comportamiento personal hacia ellos, hemos observado –digo– que éstas dependen no sólo de la energía vital sino también de las circunstancias externas de la vida. Aquí hay evolución, formación, la distinción entre la disposición originaria y el carácter desarrollado. [214] Nos preguntamos ahora cómo esa disposición originaria hacia lo que denominamos cualidades del carácter, se com-

porta en relación con el alma y con el núcleo de la persona, con los que pusimos en estrechas relaciones a la vida del ánimo. La receptividad estética llega a formarse, se ejercita y se intensifica mediante vivencias estéticas actuales, y para ellas necesita el contacto con objetos estéticos. Pero cada vivencia estética individual lleva la impronta de la peculiaridad personal que el alma tiene en sí, que es inherente a ella, prescindiendo de toda operación externa. Y esa "nota personal" es la misma en toda vivencia de esta clase y en la cualidad misma, y en el trascurso de la evolución no experimenta ni un aumento ni una disminución.

Las cualidades quiescentes y las disposiciones originarias del carácter son, unas y otras, esenciales para la plasmación de la vida del ánimo y de la voluntad. Esta vida brota de las profundidades del alma y lleva en sí la impronta de su peculiaridad, y genera además una receptividad que no pertenece, ella misma, a las cualidades del alma, pero que tiene su raíz en el núcleo personal a partir del cual se plasma el alma. La receptividad para los valores y los centros de irradiación de la acción creativa tienen precisamente aquella profundidad que atribuimos a las cualidades quiescentes del alma. Están incorporadas al núcleo de la persona. A las diversas disposiciones del carácter corresponden diversos niveles de profundidad que están ordenados correlativamente a los grados de los valores, de los hechos y de las obras. Cuanto más elevado es el valor, tanto más profundamente se halla situado también el punto de arranque de la vivencia de los valores y las formas de comportamiento motivadas por ellos. Los estratos profundos mismos, al igual que las cualidades quiescentes, no tienen evolución. Esos estratos no *se revelan* eventualmente sino en determinadas "ocasiones" en una forma de comportamiento que brota de ellos, se abren con ello hacia el exterior, pero subsisten en la actualidad aun antes de esa manifestación. La "superficialidad" y la "profundidad" pertenecen, ellas mismas, a lo que constituye el patrimonio del alma en su ser-consigo. Por lo demás, las cualidades quiescentes se dividen entre aquellas que llenan todos los estratos del alma e imprimen su sello en toda vivencia en la que participa el alma —como la pureza, la nobleza o la bajeza— y aquellas otras que pertenecen, sí, al alma como a un conjunto indiviso, pero muestran una especial afinidad con respecto a determinados ámbitos de valores y se manifiestan preferentemente en las formas de comportamiento correspondientes a ellos y en los estratos de los que éstas brotan: así sucede con la bondad, con los valores morales y con la acción. Todo ello es posible [215] siempre que la correspondiente cualidad irradie

también hacia el exterior en otras vivencias.

La personalidad humana, considerada en conjunto, se nos presenta como una unidad de características cualitativas, formada por un núcleo, por una raíz formativa. Está constituida por alma, cuerpo y espíritu, pero la individualidad se imprime sólo de manera pura y sin mezcla en el alma. Ni el cuerpo material ni la psique como unidad substancial de todo ser sensible y anímico-espiritual ni la vida del individuo están determinados íntegramente por el núcleo. En éste se fundamenta, sí, la accesibilidad al mundo de los valores, cuyos grados corresponden a sus estratos de profundidad, y con ello se fundamenta también el "carácter" en sentido específico; pero el carácter formado depende a la vez de la naturaleza de la psique, de las energías de que ella dispone y de las capacidades psíquicas que no tienen su raíz en el núcleo: las capacidades sensibles, la memoria y el entendimiento.

En la psique de la comunidad no hemos podido redescubrir las capacidades psíquicas "inferiores", pero en cambio podemos hablar perfectamente de cualidades del carácter de la comunidad. Si tiene también sentido válido el hablar del "alma" de una comunidad –por ejemplo, de un pueblo–, eso es algo que no hemos examinado todavía[55*].

§ 4. **La relación fundamentante entre individuo y sociedad**

Para hallar una respuesta a esta pregunta, debemos examinar más detalladamente la relación entre individuo y comunidad, una relación de la que sólo hemos hablado superficialmente en diversas ocasiones. En todo ello no podremos menos de ocuparnos también de la génesis de la comunidad. Aunque la esencia de una realidad no pueda deducirse de su evolución, sin embargo en el caso de una realidad que, según su estructura apriorística, es un conjunto evolutivo, las diversas posibilidades de evolución a las que ella puede deber su existencia, pertenecen a esa estructura apriorística, y no deben ser pasadas por algo al efectuar su análisis.

La comunidad "se fundamenta" esencialmente en individuos, y su carácter se modifica eventualmente, si los individuos que pertenecen a ella modifican su carácter, si ingresan en ella nuevos individuos o si

55* La cuestión se estudia en el § 4 d d.

individuos antiguos dejan de pertenecer a la misma. Siguiendo el "origen" de la comunidad, [216] investigando sus raíces en el individuo, podemos dilucidar ulteriormente su estructura en algunas direcciones.

En todo ello no nos atendremos primeramente de manera rigurosa a lo que al principio deslindábamos como "comunidad" en contraste con otras agrupaciones sociales. No podemos hacerlo, porque –según hemos de ver– esas otras agrupaciones sociales pueden convertirse, ellas mismas, en fundamentos de la vida comunitaria. Por eso comenzaremos preguntándonos en términos muy generales qué elementos constitutivos de la personalidad individual señalan más allá de sí mismos, y qué formas de socialidad se fundamentan en ellos.

a) Lo común de la estructura vivencial como fundamento de las agrupaciones sociales

Podemos distinguir en cada persona individual –en cada una de sus vivencias y en todas sus capacidades psíquicas– un factor *individual* y un factor específico: una estructura universal que una persona puede compartir con otras personas. Todos los que participan en una estructura espiritual y psíquica común constituyen entre sí una unidad, y, en la medida en que esto alcanza a la posesión común –puede extenderse a toda la estructura o únicamente a un estrato o a algunos de ellos–, en esa misma medida existe la posibilidad de una "confluencia" de las distintas corrientes de vivencias individuales, la posibilidad de una vida comunitaria. Todos los sujetos que están dotados de una "sensibilidad normal", realizan sus experiencias sobre el fundamento de una posesión de experiencias comunes y como enriquecimiento de esa posesión. Y allá donde una pluralidad de tales sujetos entran en contacto actual, allí pueden experimentar "en común", es decir, en intercambio actual de experiencias. De igual manera, toda la actividad de pensar y de conocer se realiza sobre la base de una "normalidad lógica" que une a todos los sujetos cognoscentes, y toda la actividad racional se efectúa en una comunitariedad actual o potencial con todos los seres racionales. La actitud comunitaria fundamenta ulteriores sectores de unidad en tal o cual terreno particular del ser o del saber, y en la receptividad hacia tal o cual ámbito de valores. La persona animada por sentimientos religiosos es miembro de la comunidad de creyentes, el amante del arte es miembro de una asociación

artística, el científico se halla en relación con todos los que trabajan por el progreso de su ciencia. Todo el que pertenece a semejante asociación, más o menos restringida, es representante del *tipo* personal determinado, que constituye la unidad de tal asociación, y ese tipo es un elemento constitutivo de la personalidad individual. Es característico de una persona el que sea un tipo de persona docta, un tipo de héroe, etc.

[217] Las agrupaciones sociales de la índole examinada abarcan en sí una multiplicidad abierta de individuos: su existencia no está ligada a la existencia de determinados individuos, sino que presupone únicamente que existen algunos individuos de su tipo. Mientras esto suceda, tales agrupaciones siguen existiendo y tienen en el curso de su duración un proceso propio de desarrollo. Puede describirse tal proceso de desarrollo, por ejemplo, la historia de una ciencia y la historia de la religión, y, por cierto, no la historia de su contenido doctrinal objetivo, sino de su "sentido" científico o religioso.

Aquí hemos de distinguir entre una existencia potencial y una existencia actual de tal asociación o de la pertenencia a la misma. Aquel que posea únicamente la disposición originaria para una determinada capacidad, pero no la haya formado y no viva ejercitándola, ese tal no pertenece aún a la correspondiente asociación, sino que únicamente estará "llamado" a ella por "vocación". Y si la disposición no llega nunca a formarse, sino que "sigue dormitando en el ámbito de la humanidad", entonces la asociación entera existe únicamente en "potencia". Como es lógico, sólo podrá hablarse de "historia" cuando el proceso de formación haya comenzado, es decir, cuando "*exista*" en el desarrollo de la disposición originaria. Por principio sería concebible –aunque no suceda de hecho– que el desarrollo progresara en cada individuo particular haciéndolo por separado de los demás. Con esto queda dicho que a la unidad a que aquí nos referimos, no pertenece necesariamente en carácter común de la vida actual: ese carácter común puede llegar a ser el fundamento de una comunidad de vida, pero ésta no lo tiene como presupuesto, ni tal carácter tiene por qué conducir necesariamente a ella.

Según eso, la unidad que abarca a individuos con una estructura más o menos concordante, significa una personalidad de grado superior. No posee un carácter propio junto a la estructura típica y además de ella, estructura que deslinda la unidad de la asociación. Porque una agrupación social puede constituir cierto carácter –como hemos de ver todavía– pero únicamente en la actualidad de la vida comunitaria.

Así que, junto a la unidad que hemos considerado hasta ahora, situamos otras unidades que están vinculadas a una actualidad de la vida social.

b) Individuo y masa; el "contagio de masa"

Hay que mencionar aquí a la *masa* como una unidad social de índole propia, que nos interesa especialmente en nuestro contexto, porque nos resulta apropiada para deslindar lo *meramente* psíquico frente al mundo espiritual. Scheler la caracteriza diciendo que la masa [218] "está constituida por el denominado contagio sin comprensión y por la imitación involuntaria"[56]. Cómo habrá que entender tal "contagio" e "imitación", eso lo hemos dilucidado en un pasaje anterior[57]. Vemos que en el interior de la masa domina una "actitud" completamente diferente (si es que aquí puede seguirse hablando en general de actitud) de la que existe en la comunidad y en la sociedad, tal como las hemos conocido hasta ahora, y diferente también de la que existe en el ámbito de una unión de tipo social sobre el fundamento de un carácter común de la estructura espiritual, que hemos examinado hace poco. Los individuos que están juntos en la masa, no adoptan en general una actitud los unos ante los otros, no se consideran mutuamente como objetos, lo cual es característico, en cambio, de la sociedad, ni se entregan recíprocamente como sujetos que viven comunitariamente; no realizan tampoco actos sobre el trasfondo de una posible unidad de comprensión. Su vida psíquica acontece sólo *uniformemente* con la de los demás que están vinculados con ellos en unidad por contacto espacial. La masa es un conjunto de individuos que se comportan uniformemente. Le falta una unidad *interior* de la que viviera la totalidad. Por eso, en el fondo, no se puede hablar de una "psique" de la masa. (Naturalmente, la "masa" no se entiende aquí en el sentido en el que hoy, por ejemplo, el político habla de la voluntad o de la agitación de las masas. Los grandes estratos de población, que en este caso se designan como masas, poseen en alto grado la unidad interna cuya ausencia es característica de la masa entendida en nuestro sentido[58]). No hay cualidades de masas, es decir, no hay cualidades que sean características de una determinada masa y que la dife-

---

56* Op. cit. [*Der Formalismus in der Ethik...* - El formalismo en la ética...], p. 405.

57* Véase el *Excurso sobre el contagio psíquico*, pp. 387ss.

58* Véase a este propósito en § 4e.

rencien de otras masas o de los elementos que componen la masa misma.

Podría vacilarse en cuanto a la definición de la energía vital de la masa. Es evidente que, dentro de la masa misma, un individuo se halla bajo la influencia de los estados vitales del otro. Supongamos un mundo de individuos psíquicos sin vida espiritual, que, por consiguiente, no realizaran ningunos actos y que no hubieran captado ningunos objetos. No existirían el uno para el otro y no podría adoptar ninguna actitud los unos con respecto a los otros. En la forma de la masa existiría también aquí, en cierto sentido, una realidad psíquica que viene encima: el acontecer causal, dentro de un individuo, dependería de la conexión causal de los demás individuos. Sin embargo, se trataría en todo caso de conexiones *separadas*; [219] no se produciría un único "mecanismo". Además, las fuentes de la vida que estuvieran a disposición de esta estructura social, serían muy reducidas en comparación con las que fluyen de una comunidad de personas espirituales. Nada podría afluir del mundo de los objetos; además, faltaría el manantial que cada persona tiene en su alma, y del que ella, principalmente en virtud de sus actitudes positivas, puede nutrir también a las demás.

El carácter particular de la realidad psíquica vuelve a aparecer aquí clarísimamente. No fue casual el que pudiéramos estudiarla observando a un individuo psíquico en completo aislamiento. Semejante aislamiento desliga únicamente de las conexiones en las que un individuo *puede* por principio entrar, pero en las que no *ha de* entreverarse necesariamente, porque de lo contrario se quebrantaría la esencia de la realidad psíquica. Mientras que, cuando se habla de una cosa, hay que considerar conjuntamente la conexión causal que rige toda la naturaleza material, si queremos sondear qué es esa cosa misma, vemos que para el individuo psíquico, por principio, existe siempre tan sólo la posibilidad de entrar en una conexión causal psíquica más amplia, y existe además la posibilidad de liberarse nuevamente de tal conexión. Si se trata de una *persona*, vemos que ella puede liberarse en cualquier momento de tal conexión por medio de un acto libre, y que puede cerrarse contra las influencias psíquicas externas. En cuanto no se hace uso de esa libertad, vemos que la inserción o la exclusión se verifica únicamente por medio de la "casualidad" del encuentro. Y en el segundo caso, es decir, allá donde la inserción y la exclusión no son una función espiritual, no se trata propiamente de una inserción en una serie mayor de acontecimientos, sino de un llegar a depender de otras series de acontecimientos.

Por tanto, está clara la relación de fundamentación entre la masa y el individuo. La uniformidad en el comportamiento de la masa, que confiere a ésta el carácter de una "objetualidad colectiva", se fundamenta en la "estimulabilidad" de la psique individual por la vida psíquica ajena y en su reacción con un comportamiento igual. Es posible que en todo ello se trate de sujetos espirituales, sólo que entre ellos no tenga lugar ningún intercambio espiritual. Pero puede suceder también que no exista en absoluto ninguna vida espiritual; que los individuos sean *puramente* psíquicos; que por principio no salgan de sí, sino que permanezcan enteramente encerrados en sí mismos. En este caso, cada uno de ellos lleva su propia vida y, aunque se halle influido por los demás, no existe vida *común* que brote de la energía vital como [220] *unica* fuente, y en consonancia no existe tampoco ningún "carácter" que pudiera atribuirse a la masa de individuos psíquicos, en vez de hacerlo a las personas particulares.

Todavía hay que reflexionar especialmente sobre el modo en que se inserta en nuestro contexto lo que se considera como "*contagio de masas*". En primer lugar, es sorprendente que los procesos de los que se trata en él predominantemente, no pertenezcan al ámbito que nosotros hemos considerado en sentido estricto como el terreno del contagio por excelencia. La infección no se extiende sólo a los estados psíquicos "inferiores" y a los movimientos impulsivos, sino que se desarrolla en la esfera *espiritual*. Si hoy día suele designarse el bolchevismo como una enfermedad psíquica infecciosa, lo que se quiere dar a entender con ello (por lo menos en general) es que las "*ideas*" del bolchevismo se trasmiten de un individuo a otro como un agente patógeno, y se imponen a este último "por sugestión". La concepción dominante acerca de la *sugestión* es la de que se trata *primordialmente* de la "implantación" de "representaciones" que tienen la peculiaridad de poseer una viva intuitividad sensorial y de "generar un intenso impulso hacia la actividad"[59]. Por "implantación" se entiende en todo ello que la representación se acepta "sin fundamentación lógica alguna". Claro que con esto se dice todavía muy poco, y esta implantación es precisamente la que nos interesa más que nada en el problema de la sugestión. Entonces ¿qué significa propiamente el que

59* M. FRIEDMANN, *Über Wahnideen im Völkerleben* [Sobre ideas fijas en la vida de los pueblos], en: *Grenzfragen der Nerven- und Seelenlebens*, VI/VII (Wiesbaden, 1901), p. 215. Véase también Th. LIPPS, *Suggestion und Hypnose* [Sugestión e hipnosis], "Sitzungsberichte der Bayr. Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse" (1987) o A. FOREL, *Hypnotismus*, ⁴1902.

se acepten representaciones? Y en primer lugar: ¿Qué significa en este caso la "*representación*"? Entre los numerosos significados de esta expresión[60], habrá que considerar más que nada el sentido original del término *representación*: el sentido de que al sujeto se le hace *presente* algo; que el sujeto tiene *ante sí* algo. Ya sea que ese algo se halle físicamente presente ante uno o sea presentado ante él (como se presupone en un segundo concepto de la representación), o también el que ese hacer presente sea algo intuitivo o algo vacío, o el que, finalmente, se trate de una representación puramente mental o conceptual, veremos que en cualquiera de esos casos se trata de un hallarse [221] frente a frente entre el sujeto y el objeto: *algo está ante el espíritu*. Según esto, la "aceptación" de una "representación" es también un acto espiritual. Pero con esta "aceptación" no se piensa sino en que un individuo "toma" del mundo del otro individuo algo para "llevarlo" al suyo. La posibilidad de hacer esto se funda –como vimos anteriormente– en el hecho de que lo que es representado posea un significado universalmente comprensible y accesible, y de que los individuos se hallen en entendimiento mutuo; la aceptación misma no es sino un acto de relación recíproca, y esto significa a la vez: un acto de vida comunitaria. En tal aceptación no está comprendido todavía nada del "contagio" en el sentido determinado anteriormente. Por tanto, para que el hablar del "contagio" conserve una razón de ser en este contexto, es preciso hallar todavía otro significado para la expresión "representación" o para la expresión "aceptación" o para ambas expresiones.

En primer lugar, el término "representación" podría entenderse en un sentido más específico que aquel en que lo habíamos entendido hasta ahora. Friedmann[61], en el pasaje citado, acentúa que, en el caso de la sugestión, la representación se acepta sin *fundamentación lógica*. Si esto se subraya especialmente, entonces se presupone que "normalmente" la aceptación de una representación implica una fundamentación lógica. Ahora bien, no todo y cualquier cosa puede hallarse en el contexto de una fundamentación lógica, sino que son objetualidades enteramente *determinadas* las que pueden estar en tales conexiones, a saber, las que definimos como *hechos* o *estados*

60* Husserl, en el vol. segundo de sus *Logische Untersuchungen*, 2ª edic., pp. 499ss, ha llamado la atención sobre la perniciosa confusión en el empleo de este término, indicando trece significados diferentes en los que puede entenderse.

61 En la página anterior Edith había citado en nota una obra de M. Friedmann, a la que seguirá refiriéndose.

de cosas[62]. Un árbol o una casa o un triángulo no pueden ni "estar fundamentados" ni fundamentar algo. Pero *el que* un árbol o una casa *exista* o *el que* un triángulo *sea* equilátero, –eso puede fundamentarse o puede hacer que se deduzcan de ahí conclusiones. Según esto, en la sugestión se trataría primordialmente de que a un individuo se le "hagan presentes" estados de cosas que no sean directamente accesibles para él. Pues bien, este "hacer presente" tiene todavía un significado especial. No significa únicamente: estar ante algo, sino: hallarse como un ser independiente y autónomo ante el espíritu. Y a esto corresponde por parte del sujeto la *convicción*. Siempre se ha admitido que con la sugestión se suscitan convicciones[63], y nos lo confirma a la vez la observación a la que llegábamos anteriormente: [222] tan sólo un estado de cosas puede ser, a su vez, el objeto de una convicción. Por tanto, como resultado provisional podemos afirmar: *sugerir algo a alguien* significa *suscitar* en él *la convicción de la existencia de un determinado estado de cosas*[64].

Claro está que con ello no se expresa exhaustivamente la realidad de la sugestión; se ha dado tan sólo un primer paso en el camino hacia su comprensión. Ahora tendremos que seguir investigando qué es lo que debe entenderse por "despertar" la convicción, y nos preguntaremos en primer lugar: ¿Sobre qué fundamento puede nacer una convicción? Hablamos de una convicción bien fundada, cuando ésta se basa en la intuición inmediata del correspondiente estado de cosas o en la intelección de la conexión fundamentacional de la cual se sigue lógicamente su existencia. Si consideramos el "acervo" de convicciones del que dispone un individuo particular, entonces vemos que éstas se basan sólo en pequeña parte en una intuición *propia* o en una intelección propia. Pero si quisiéramos descartar como *carente de fundamento* todo aquello que *no* se basa en tal fundamento, entonces se vendría abajo casi toda nuestra experiencia y nuestra ciencia. Porque lo que nosotros *mismos* experimentamos y sondeamos (como hemos subrayado ya en un pasaje anterior) se basa en lo que *otros* han expe-

---

62* Cf. A. REINACH, *Zur Theorie des negativen Urteils* [Sobre la teoría del juicio negativo], ("Münchener Philos. Abhandlungen", Leipzig, 1911; también en: *Reinachs gesammelte Schriften*, Halle, 1921).

63* Véase también, por ejemplo, Friedmann, op. cit.

64* Aunque el estado de cosas sea intuitivo –como en el caso de la alucinación sugerida– sin embargo hay algo que se añade al estado de hecho fundamental. Claro está que en un análisis completo de la sugestión habría que incluir también a esto en el problema. Pero para nuestra problemática –el significado sugestivo de la sugestión para el ser de la masa– podremos prescindir de ello.

rimentado y sondeado. ¿Tendremos que relegar al ámbito de la sugestión todo lo que "recibimos" de otros? ¿O habrá que establecer una diferenciación entre las convicciones recibidas, según la cual una parte de ellas hubiera que considerarlas todavía como fundamentadas racionalmente? Si en el intercambio intersubjetivo de experiencias y de saber aceptamos convicciones, entonces esa aceptación implica la convicción de que *otros* han visto o intuido la realidad correspondiente, de que esa aceptación tiene fundamentos objetivos, sólo que ahora tales fundamentos no son accesibles precisamente para nosotros: fundamos nuestras convicciones en una intuición y experiencia *ajenas*, y *tal cosa* es también una fundamentación racional. Claro que hay que mencionar otro factor más que está incluido en la aceptación de convicciones ajenas, en cuanto ésta deba considerarse como fundamentada racionalmente: la fe en la credibilidad de las personas ajenas. En todo ello no se trata de [223] *motivaciones explícitas*: no se deduce de la credibilidad de los demás y de la realidad de que ellos han conocido ciertos estados de cosas el que uno pueda apropiarse las correspondientes convicciones, y el que tal convicción no nazca también de los otros en un proceso articulado, pero los motivos se hallan implícitos en la aceptación y son explicitables[65].

Pues bien, junto a las motivaciones fundamentadas racionalmente (las adquiridas por uno mismo y las recibidas) se hallan las motivaciones fundamentadas *insuficientemente* y las *no fundamentadas*. Por ejemplo, una motivación está fundamentada insuficientemente, cuando se tiene por cierta la existencia de un estado de cosas, mientras que semejante estado se ha hecho únicamente probable por las conexiones de fundamentación de las que lo hemos deducido. Se halla también insuficientemente fundamentada una convicción científica que anticipa "instintivamente" (como suele decirse) un resultado y que motiva por sí mismo la investigación de las razones que pudieran apoyarlo. No está fundamentada una convicción, cuando no se basa ni en la propia intuición o intelección ni en la ajena. (Entre las convicciones no fundamentadas se cuentan las convicciones falsas, cuyo correlativo no tiene existencia. Pero ambas clases no coinciden. Es muy posible que una convicción no fundamentada sea correcta).

Como sabemos por anteriores reflexiones, la *falta de fundamento* de una convicción no debe confundirse con su *carencia de motivos*. Si yo estoy convencido de que un suceso anhelado va a producirse, aun-

65* Véase el primer estudio, pp. 253ss.

que no exista ninguna razón que hable en favor de ello, entonces "el deseo puede ser el padre del pensamiento": lo creo porque así lo deseo. En tales casos se habla de "autosugestión". Según eso, parece que lo infundado de la convicción ha de entrar a formar parte de la realidad de la sugestión. En la "sugestión ajena" lo infundado consistiría en que la convicción de la credibilidad de individuos ajenos y la confianza en su visión y experiencia, es decir, en los factores implícitos fundamentantes, desaparecieron de la vivencia de la aceptación. También aquí puede haber *motivos* para la convicción o para su aceptación: por ejemplo, lo agradable que resulta aquello de lo que uno se deja convencer. En este aspecto se trata todavía de conexiones de vivencias que resultan comprensibles y que se pueden reproducir. En efecto, en un pasaje anterior hemos expuesto que, en tales casos, no debe hablarse de una eliminación sino de una equivocación de la razón[66].

[224] Pero ahora vamos a dar un paso más: ¿No existe también un *inmotivado* despertar de convicciones? Friedmann habla de que hay convicciones que surgen por *habituarse* a una "idea"[67], y aunque sea seguramente equivocado el pensar que cualquier convicción haya surgido de esta manera (y por esta razón se quiera negar en general la posibilidad de una "convicción científica", o la convicción se separe del juicio como un andamiaje "subjetivo" y que deba desecharse), sin embargo no se puede negar que algo parecido suceda. Cuando uno se sumerge en un "pensamiento" y se familiariza verdaderamente con él, entonces éste adopta imprevistamente "carácter de realidad". Por ejemplo, me represento (en el sentido de una representación "pura y simple", sin que le dé crédito) que yo he cometido una fechoría, y al repetirse incesantemente esta representación, va creciendo en mí paulatinamente la convicción de que yo me he comportado efectivamente así. En verdad, ni siquiera en este caso se puede hablar de una total ausencia de motivos. La representación que retorna –más exactamente: la repetida representación del correspondiente estado de cosas– tiene aquel colorido que es propio de todo vivenciar pasado. La representación originaria –en cuanto recordada ahora– se sitúa como una realidad pasada. Y este carácter de realidad se trasfiere erróneamente a lo representado, que originalmente no había sido situado como real o no había sido situado como existente. Y con ello se da el motivo para una convicción.

66* Véase el primer estudio, pp. 263ss.

67* M. Friedmann, *Über Wahnideen im Völkerleben* [Sobre ideas fijas en la vida de los pueblos], p.217.

Por consiguiente, no es acertado el pensar que una convicción pueda surgir en cierto modo por vía "mecánica", cuando la correspondiente "representación" "se apropia energía psíquica" (como se propone Th. Lipps[68]). Así como una fantasía no puede convertirse simplemente en percepción por el hecho de que el objeto fantasiado se haga especialmente intuitivo en virtud de una concentración de la energía psíquica, así la representación de un estado de cosas no puede convertirse tampoco en convicción mediante la intensificación de su viveza[69]. La posición de una convicción es siempre algo nuevo [225] y nace también en este caso de un motivo. Sin embargo, en el fondo de la teoría errónea que acaba de esbozarse se halla la correcta visión de que aquí se halla también en juego un factor causal. La convicción –como *adopción de una actitud*– exige cierta cantidad de energía para ser vivenciada, y por medio de la intensificación de la energía puede ser intensificada ella misma. No se convierte con ello en una convicción más fuerte, pero sí en una convicción más fuertemente *sentida*. "Razonablemente" la *fuerza* de la convicción va creciendo sólo con el hecho de estar bien fundada, mientras que su viveza puede acrecentarse independientemente de ello. Pero es posible que la viveza se tome *erróneamente* por fuerza, y que contribuya por su parte al fortalecimiento de la convicción. Supongamos que yo, en virtud de un carácter de recuerdo trasferido erróneamente de esta manera, adquiero la convicción de que soy el autor de un delito. Entonces la convicción, por influencia del estado de excitación en el que me encuentro, puede llegar a ser muy viva, y esa viveza puede tomarse en este caso, por decirlo así, como criterio de la rectitud de la convicción y puede seguir "consolidándola" más todavía.

La convicción, cuyo condicionamiento causal considerábamos hace un momento, es un estado interno y es desligable hasta cierto grado de la objetividad, respecto de la cual el sujeto adopta una actitud por medio de la convicción misma. ¡Hasta cierto grado! No hay, claro está, ninguna convicción que no sea convicción *de algo*. Pero así como existe un estado de ánimo alegre y una disposición natural

---

68 Cf. p. 81.

69* En esta teoría de Lipps se entrecruzan dos errores: 1) El incremento de intensidad a consecuencia de una reforzada dedicación de energía no significa lo mismo que una intensificación de la intuitividad sensorial. 2) La vivacidad de la intuición sensorial puede ser un *motivo* para la creencia en la realidad de lo intuido (con lo cual la fantasía *se convierte* entonces en percepción), pero el hecho de que se añada a ello la creencia no debe concebirse como una intensificación de la intuitividad.

para irrumpir en cualquier ocasión en una manifestación de viva alegría, así también existe cierta disposición para la convicción. Conocemos personas, "activas en su ideal", las cuales, como quien dice, están "cargadas de convicción" y captan cualquier realidad que se le ofrezca, en la cual se halle inherente una convicción. También en este caso hay que seguir estableciendo una separación entre la posición de la convicción y la captación de la realidad efectiva a que ella se refiere. Pero en esa realidad efectiva no necesita haber nada más que pueda considerarse como motivo de la convicción; no hay que descubrir en absoluto ningún motivo, pero sí, en cambio, una *fuente*[70] de la que esa convicción brote, a saber, la necesidad de llenarse de una convicción. Ese "estado de ánimo" y "disposición" es una faceta de aquella realidad a la que se designa con el nombre de "*sugestibilidad*": ésta "dispone" no sólo para la autosugestión sino también para la sugestión procedente de una persona ajena. No se puede hablar de genuino contagio en el caso en que, en virtud de tal sugestibilidad, se acepte con convicción un determinado estado de cosas que se nos ofrezca. [226] En efecto, no es preciso en absoluto que la convicción sea aquí "aceptada" –yo no me convenzo de un estado de cosas, porque la otra persona esté convencida de él– sino que esa convicción puede nacer en mí de manera totalmente independiente. No obstante, hemos rozado aquí el punto en el que puede ser tenido en consideración el contagio (pronto volveremos sobre ello). De momento hemos de acentuar que puede darse la realidad de la sugestión, sin que el contagio desempeñe papel alguno. En un individuo puede ser suscitada por otros la convicción infundada acerca de un estado de cosas (o –en el caso de la autosugestión– sin intención ajena de suscitarla en él), al presentar ante él ese estado de cosas, sin que sea trasferida la convicción por parte de los demás individuos. Existe además la posibilidad de que, además de la disposición interna, la convicción de los demás, al ser aprehendida, desempeñe conjuntamente el papel de motivo para el nacimiento de la propia convicción. Entonces la convicción puede designarse, sí, como *recibida*, pero no se puede hablar todavía de contagio.

Pero existe un genuino ser contagiado por convicciones. La convicción, entendida como estado interno y prescindiendo de la objetividad, puede ser "vislumbrada" y puede propagarse, mediante ese vislumbre, de un individuo a otro. En tales casos no desempeña abso-

70* Véase el primer estudio, pp. 275-276, y A. PFÄNDER, *Motive und Motivation[en]* [Motivos y motivaciones], pp. 168 y 186s..

lutamente ningún papel la credibilidad ni tampoco la capacidad enjuiciadora del individuo de quien yo acepto la convicción. Sencillamente el "tono seguro de la convicción" es el que actúa en mí. Pertenece a la realidad del contagio el que uno no sepa nada del factor del contagio, sino que considere la convicción aceptada como una convicción original y genuina: en efecto, la otra persona y su constitución psíquica no es objeto alguno para quien se somete al contagio. Para el proceso del contagio no se requiere aquí, como sucede en otros casos, ninguna función espiritual. Sin embargo, el contagio juntamente con las actitudes adoptadas ante un objeto, presupone siempre una vida espiritual. Ninguna aprehensión de un objeto, ninguna "representación" en este sentido amplísimo, es posible sin la realización de un acto propio –aunque sea una reproducción *posterior*–, y las "ideas" no pueden adquirirse por contagio. Por consiguiente, tenemos aquí dos procesos que se construyen el uno sobre el otro: el aceptar un estado de cosas procedente del "mundo de ideas" de otra persona, que es una acción espiritual, que presupone un nexo espiritual entre los invidividuos, y un ser poseído por el estado interno que constituye la respuesta a aquel estado de cosas –un ser poseído que debe considerarse como un proceso de contagio. [227] Este proceso de contagio, en la realidad de la sugestión, puede sustituir al factor que nosotros hemos concebido como el "reaccionar" con una convicción propia en virtud de la sugestibilidad (como "disposición para la convicción"). Ahora bien, *esta* sugestibilidad y la sugestibilidad entendida en el sentido de "*excitabilidad*" ante estados psíquicos ajenos –y en consonancia el propio reaccionar y el ser contagiado– pueden hallarse entreverados. Cuando se utilizan promiscuamente las expresiones de "*sugestión* de masas" y de "*contagio* de masas", entonces se expresa que, en la difusión de "ideas" en una masa (expresado correctamente: en la difusión de convicciones) se considera el factor del contagio como el factor decisivo. Sin embargo, parece que la sugestibilidad, entendida en el otro sentido, es también importante dentro de la masa.

Simmel[71] caracteriza la masa de la siguiente manera: "Dentro de una multitud de personas que se hallan en contacto sensorial unas con otras..., van y vienen innumerables sugestiones e influencias nerviosas que arrebatan al individuo la serenidad y la independencia de los actos de reflexionar y de actuar, de tal manera que, dentro de una multitud, las fugaces incitaciones se hinchan a menudo en forma de ava-

71 Cf. p. 195.

lanchas hasta convertirse en las impulsividades más desproporcionadas, mientras que las funciones superiores, diferenciadas y críticas quedan como descartadas... Yo atribuyo la paralización de las cualidades superiores, ese dejarse arrastrar sin resistencias... al incalculable número de influencias que, dentro de una multitud, se entrecruzan entre sí, se refuerzan, se desligan, se desvían, se reproducen. Mediante este desorden de mínimas incitaciones que están por debajo del umbral de la conciencia, surge, por un lado, a costa de la clara y consecuente actividad del entendimiento, una gran excitación nerviosa, en la cual se despiertan los más oscuros y primitivos instintos de la naturaleza, normalmente reprimidos, y por lo demás se produce una parálisis hipnótica, que hace que la multitud siga hasta el extremo cualquier impulso dominante... La impulsividad y la sugestibilidad de la multitud puede hacer que ésta siga en ocasiones algunos impulsos de magnanimidad y de entusiasmo, a los cuales el individuo, por lo demás, no se decidiría por sí solo"[72]. Si reflexionamos sobre esta descripción, podremos deducir de ella diversas constataciones que son importantes para el esclarecimiento de la cuestión que estamos examinando: 1) La estimulabilidad (= la sugestionabilidad entendida en su significado segundo), en la coexistencia de muchos individuos dentro de una masa, conduce a innumerables [228] procesos de contagio. 2) La utilización de la energía a causa de esas múltiples excitaciones determina una eliminación de las actividades superiores del espíritu (reflexión, meditación, etc.). 3) Mediante esa eliminación del entendimiento crítico y de la movilidad espiritual libre en general, surge un estado que dispone para la convicción (= sugestionabilidad entendida en el primer sentido), porque los motivos contrarios que pudieran conducir hacia el camino de una convicción reflexiva, no entran en absoluto en el campo de visión del individuo. Y esta disposición para la convicción, juntamente con la estimulabilidad, puede llegar a ser constitutiva para la masa: puede conducir, en la esfera espiritual, a aquella uniformidad del comportamiento sin que exista un estado interior de comunidad. Y tal uniformidad, en el ámbito de los estados y formas de comportamiento "no-espirituales" de un individuo psíquico, se alcanza por medio del contagio y de la imitación.

Es evidente que una masa de individuos espirituales necesita una dirección por medio de la cual se le aporten ("se le sugieran", en un

72* *Soziologie*, p. 176.

tercer sentido) ideas directrices–, y necesita lo más posible a un líder que no pertenezca, él mismo, a la masa ni que se vea paralizado en su productividad espiritual por su pertenencia a la masa. Entre el individuo dirigente y la masa tiene que haber siempre un entendimiento recíproco, es decir, un vínculo de comunión. Cuando está dirigida por un liderazgo uniforme y consciente de un fin, una masa puede comportarse de tal modo, que desde el exterior no se pueda diferenciar de una comunidad. Por el contrario, si falta un genuino liderazgo, y si solamente de vez en cuando un individuo llega a desligarse tanto de la masa, que él pueda "ir a la cabeza de ella" y pueda luego sumergirse en la masa y dejar su puesto a otro, entonces el comportamiento de la masa será un comportamiento a saltos y de carácter inconstante, y desaparecerá incluso externamente la apariencia de que estuviéramos ante una genuina personalidad supraindividual.

Sin embargo, con nuestras últimas reflexiones hemos sobrepasado ya la realidad que queda aclarada mediante nuestro análisis de la sugestión, tal como lo hemos realizado hasta ahora. En efecto, por el momento hemos llegado a conocer la sugestión únicamente como el acto infundado de despertar la convicción acerca de la existencia de un estado de cosas. Pero sería una visión muy unilateral de la sugestión, si quisiéramos detenernos en la idea de que unas convicciones se vayan extendiendo en derredor. Así como las convicciones teóricas y las actitudes *intelectuales* pueden "implantarse sin ninguna fundamentación *lógica*", de la misma manera pueden suscitarse actitudes *emocionales*, entusiasmo, irritación, etc., y las convicciones que de ellas se desprenden en cada momento, sin que haya ninguna [229] fundamentación *axiológica*. También ellas son "reacciones de respuesta" que se refieren a una objetualidad. Al estado de cosas (realmente existente o supuesto) hacia el que se dirige la convicción teórica, corresponden los estados de cosas relativos al *valor* y al *deber ser*, por cuya existencia se fundamentan las actitudes emocionales e igualmente las convicciones axiológicas y prácticas. Y también en este caso, de la actitud intencional, que es un hacer espiritual, hay que desligar de nuevo un estado puramente "interior", para el cual hay una disposición natural o de estado de ánimo, y que puede propagarse por vía de contagio.

Tan sólo en este ámbito son comprensibles los fenómenos procedentes de la realidad efectiva de la sugestión, que fueron siempre el objeto primordial del interés. Friedmann, en su tratado sobre las ideas delirantes en la vida de los pueblos, trató de demostrar incesante-

mente "que la representación es en sí y por sí un poder espiritual autónomo de la máxima importancia"[73]. Mientras no se tengan ideas claras sobre lo que haya que entender por "representación", tal afirmación seguirá siendo bastante enigmática. Pero si insertamos en la "representación" un complejo connotado por el valor y deducimos de ahí lo que hemos constatado acerca de la peculiaridad de los valores, entonces comprenderemos qué es lo que significa "la energía de seducción de las ideas"[74]. Sabemos que los valores tienen un doble significado para el comportamiento práctico de los individuos que los vivencian, porque muestran la dirección a su hacer y eventualmente lo llenan con la energía requerida. El complejo connotado por el valor (en la medida en que se trata de un valor que ha de realizarse todavía) equivale a un complejo connotado por el "*deber ser*" e impulsa al individuo a una acción encaminada a la realización del valor. Cuando a una masa de individuos se le muestra un complejo connotado por el "deber ser" –un valor que ha de realizarse– será posible seguramente el que la masa, guiada –toda ella– por la misma idea, se deje arrastrar hacia una acción uniforme que, por su aspecto exterior y por el resultado práctico, se parezca a un proceder *comunitario*, sin que exista la actitud comunitaria *interna*, es decir, sin que la masa deje de ser masa.

c) *Individuo y sociedad*

En contraposición a la masa se halla la *sociedad* en cuanto unión específicamente espiritual y personal. Es característico de ella el que los individuos se reúnan en la misma para la consecución de un fin (por ejemplo, [230] para la realización de un programa de partido, para la ejecución de un trabajo, etc.). Las sociedades tienen su origen en actos arbitrarios de personas particulares, por quienes tales sociedades son "fundadas" (fundación de una asociación, comienzo de una empresa dedicada a la construcción, etc.). Con el factor de la fundación comienza la existencia de la sociedad. El número de sus miembros no se limita al de sus socios fundadores; pueden ingresar nuevos socios, y socios antiguos pueden salir de ella; y la sociedad no deja de existir, cuando por algún tiempo no cuenta con ningunos miembros. La sociedad llega a un final natural, cuando se ha alcanzado la meta para la que fue fundada. Pero entonces es necesario un nuevo

73* Op. cit., p. 213.
74* Op. cit., p. 297.

acto arbitrario para "disolverla". Entre el comienzo y el final se halla la "vida" de la sociedad o el "desarrollo" de la misma, los cuales deben distinguirse plenamente de la vida y del desarrollo de los individuos que pertenecen a ella, aunque exista una conexión entre ambos factores. La "vida" y el "desarrollo" no deben entenderse aquí en el sentido original: la vida de la sociedad, es decir, la actividad dirigida hacia la meta que ha de alcanzarse, que puede ser una actividad dividida en una serie de actividades parciales de diversa índole, distribuidas entre los distintos miembros o entre determinados grupos de miembros. El desarrollo de la sociedad está caracterizado por las etapas de aproximación a la meta y por una etapa en la que se logra la configuración requerida para la consecución de la meta y que está determinada por dicha consecución, como son el aumento de miembros y la división de los mismos en grupos para la realización de determinadas funciones. Las funciones se establecen con miras a las necesidades requeridas para alcanzar la meta. Y con esta finalidad se realiza la cooperación entre las diversas funciones o entre los individuos que deben desempeñarlas. Estas personas deben poseer ciertas capacidades, a fin de poder adaptarse a un determinado puesto en la estructura de la sociedad. Lo mismo que el comienzo y el final, cada paso que se da en el desarrollo de la sociedad se debe a un acto arbitrario. La sociedad no nace como un organismo, sino que recuerda a una máquina, que "se inventa" y "se construye" para un determinado fin y que se va ajustando a él mediante la progresiva mejora lograda modificando sus partes o insertando partes nuevas.

La vida de la sociedad consiste en la actividad exigida a sus miembros con el fin de alcanzar los fines de la misma, en todo lo cual no es esencial que precisamente *tales* individuos determinados efectúen el correspondiente trabajo, y por principio cada uno de ellos puede ser sustituido por otros. Por otro lado, [231] la vida como miembro de la sociedad no coincide con la vida total de los diversos individuos, sino que constituye únicamente una pequeña porción de la misma.

En la medida en que los individuos se insertan en las estructuras de una sociedad (o realizan las funciones que les corresponden), se convierten a su vez en representantes de determinados grupos (trabajadores, capataces, directores de sección, etc.). Estos tipos –en contraste con el tipo anteriormente examinado– tienen su raíz en la estructura de la sociedad y no en la estructura de la personalidad individual. Sin embargo, se presupone determinada estructura personal para poder integrarse en semejante "forma social". Otra diferencia

consiste en que, en las agrupaciones sociales antes mencionadas, un tipo uniforme caracterizaba el ámbito de las mismas, mientras que en una sociedad (o en un tipo de sociedad) puede tener fundamento una pluralidad de tipos o de "formas" personales[75].

Se trata ahora de saber si, además de estas formas, existe también un tipo uniforme que debe hallarse encarnado en cualquier miembro de una determinada sociedad o de una sociedad de índole determinada. Esto se halla relacionado con la cuestión de saber qué relaciones existen entre el "carácter" de la sociedad y el de las personas que pertenecen a ella. Hemos averiguado, desde luego, que la estructura de la sociedad está determinada por su finalidad y no por la índole de los individuos. Ahora bien, el hecho mismo de fijar una finalidad es el acto de una persona o de una pluralidad de personas, y –lo mismo que la intensidad con que los individuos se dedican a conseguir la meta de la sociedad y la prefieren o descuidan en relación con otros valores y otros fines– ese acto brota de la índole personal. A este origen debe la sociedad un determinado carácter, que se manifiesta en su relación con el "mundo circundante" y en su "vida interior". Porque la sociedad que se halla al servicio de su propia finalidad se comporta como un sujeto individual, que con una cooperación unitaria de sus diversas capacidades psíquicas actúa frente a su mundo circundante, el cual unas veces fomenta tales actividades y otras veces las obstaculiza, por lo cual dicho entorno habrá de ser correspondientemente utilizado o combatido. Según sea la naturaleza de la sociedad, el carácter de la misma será noble o rastrero, y según sea su compatibilidad con el entorno existente, será un carácter pacífico o combativo. Precisamente estas circunstancias determinan también hasta qué punto la vida de la sociedad interviene en la de sus miembros, y hasta qué punto esa vida exige una subordinación de las demás actividades vitales a la actividad final común. Y determina, además, cuál ha de ser el comportamiento de unos miembros con otros, por ejemplo, qué [232] grado de cohesión han de tener ante el entorno común y de qué manera han de segregarse de él. Ahora bien, todo esto exige una determinada condición de los individuos, o tiene en ella su origen, de tal manera que al carácter de la sociedad le corresponde en cada caso un tipo de los individuos que pertenecen a ella. A la sociedad (o a la "agrupación con un fin determinado") le corresponde un tipo general de personas (que se presupone para que el individuo pueda insertarse

75* Para la cuestión de los tipos sociales, véase § 4 s.

en una sociedad), y a cada tipo especial de sociedad le corresponde un formación especial de ese tipo.

En las reflexiones introductorias, que trataban de distinguir entre sí a la comunidad y a la sociedad, vimos ya que no puede existir una sociedad pura que no sea también hasta cierto grado una comunidad. Considerábamos como típico de la actitud social el que cada individuo considerara al otro como *objeto*. Esto concuerda con el carácter "mecánico" de la sociedad y con la índole puramente racional de su origen y de su perfeccionamiento. Cada cual se consideraría a sí mismo y consideraría al otro como un instrumento para la consecución de la meta a cuyo servicio se halla la sociedad entera. Y cada cual se situaría planificadamente en aquel puesto o dejaría que le situaran en él (es decir, asumiría aquella función social), en el que pudiera contribuir de la mejor manera a la consecución de los fines de la sociedad. Ahora bien, para "sondearse" a sí mismo y "sondear" a los demás, a fin de observar cuál es la capacitación personal para tal o cual función social, se presupone una vida espontánea y una convivencia. Primeramente hay que considerar al otro como sujeto, a fin de poder convertir la subjetividad del mismo en objetividad.

De igual manera, la cohesión puramente racional de los miembros, que considerábamos como característica de la sociedad, tiene ya como presupuesto algunas relaciones "espontáneas". Si unos individuos han de fundar una sociedad, si han de unirse para la consecución de una meta, entonces deben reunirse ya espontáneamente como "compañeros con una misma manera de sentir" y que contemplan en común el fin anhelado. Podría objetarse que el plan de fundar una sociedad puede brotar de la mente de un solo individuo. Ante su mirada se halla la meta como un fin apetecible que pudiera alcanzarse mediante la creación de una sociedad. Y él proyecta el plan total de organización que le parece ser el más adecuado para la consecución de los fines. La sociedad que él quiere fundar, puede estar diferenciada ya en todas las formas funcionales concebibles; puede ser una máquina [233] calculada y construida hasta en sus más delicados detalles. Y entonces él procedería a ponerla en marcha, buscando los individuos que pudieran servir para llenar las formas vacías. Esto puede suceder de diversas maneras: el "fundador" puede dar a conocer su plan y atraer así a compañeros que compartan sus mismos sentimientos. El anuncio se basa en la espontánea anticipación de que existirán cualesquiera compañeros, todavía no conocidos personalmente, que compartan su manera de sentir. El fundador, en la elabo-

ración ya de su plan, no se siente como un individuo aislado, sino como miembro de una agrupación social que ha de convertirse en realidad. Y si los otros miembros de esta agrupación siguen su llamamiento, entonces eso se debe a una reacción espontánea, y se ha iniciado ya la vida comunitaria. Cuando una asociación recién fundada da a conocer sus fines, y a continuación yo decido adherirme a ella, entonces la declaración de adhesión es un acto social. Pero la condición de su posibilidad es que la notificación resuene en mi interior como expresión de una subjetividad ajena y que despierte en mí un eco. Pero éstos son fenómenos típicos de una vida comunitaria.

Otro método para poner en marcha un mecanismo social concebido es el de asignar individuos para las formas de función del mismo, sin obtener de ellos una adhesión específica a la consecución del objetivo de la totalidad. Los individuos aparecen entonces en grado mucho mayor como "objetos" y como "simples medios para la consecución del fin" que cuando por propio impulso cooperan para la consecución de ese fin. Pensemos, por ejemplo, en que para la construcción de un ferrocarril se emplea a personas que no tienen ni idea de la finalidad, por ejemplo, de las obras de excavación que ellos tienen que realizar. En lo que respecta a la finalidad, ellos son para el constructor objetos que él utiliza sin cooperar con ellos. Pero para poder utilizarlos como objetos, él tiene que atraerlos de algún modo, tiene que moverlos a que asuman el trabajo: rogando, prometiendo o amenazando, pero en todo caso como un ser humano que trata con otros seres humanos, con la actitud espontánea con que un sujeto se pone en contacto con otro sujeto, haciendo que los motivos del uno resuenen en el otro y de forma que ambos convivan.

Si pensamos, finalmente, en el modo en que los individuos, en la sociedad fundada, cumplen sus funciones sociales; cómo los trabajadores se tienden la mano unos a otros, cómo el superior da órdenes y el inferior obedece, etc., entonces vemos que hay una textura de las más diversas motivaciones, las cuales no podrían transcurrir, si el uno considerase al otro simplemente como objeto y no como sujeto. La cooperación que crea el sentido de la [234] vida social, llegaría constantemente a paralizarse, si fuera una simple vida social. Una sociedad que no fuera más que sociedad, sería un mecanismo –construido quizás irreprochablemente– que no podría funcionar.

Nuestra exposición acerca de la estructura de la sociedad se aparta en algunos puntos importantes de la concepción de Scheler. Vemos que él afirma que la sociedad, en contraposición a otras agrupaciones

sociales, *carece de duración*[76]. La sociedad "abarca siempre únicamente a las personas que viven en el mismo momento histórico". Seguramente es correcto que las sociedades se hallan con respecto al tiempo en situación diferente al de las estructuras orgánicas. Pero *en el tiempo* son también ellas una especie particular de objetos temporales. *No crecen* durante un determinado período de tiempo, y no es necesario que durante el período de su existencia experimenten una trasformación, como sucede con un organismo que se desarrolla. Por principio, es posible que comiencen a existir estando ya "consumadas", y que desde un principio se hallen tan perfectamente adaptadas a su fin, que no necesiten modificación alguna. Pero también es verdad que comienzan a existir en un determinado instante de tiempo y dejan de existir a partir de un determinado instante de tiempo. El *tipo* de la sociedad y de todas las posibles instituciones sociales es obviamente atemporal, pero no lo son las sociedades que existen en el mundo. Me parece a mí que pertenecen a la clase de objetos temporales que Reinach[77], en su obra "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts" [Los fundamentos apriorísticos del derecho civil], puso ante todo de relieve según el ejemplo de determinadas estructuras jurídicas: Así como un derecho nace por medio del acto de una promesa y desaparece de nuevo por medio de una renuncia, así también la sociedad se crea y se deshace por medio de actos espontáneos de fundar y disolver.

Hay que examinar especialmente la cuestión de si la sociedad, como piensa Scheler, se limita a abarcar siempre a personas que viven en el mismo momento. Esta afirmación me parece a mí que es correcta en cierto sentido, pero sin que hable en favor de la atemporalidad de la sociedad. Para la sociedad lo único que importa siempre es que sus formas de función se realicen de alguna manera. Aquel que sale de la sociedad, es sustituido y no tiene ya significación alguna para ella. No hay en la sociedad ninguna "tradición" en virtud de la cual las generaciones pasadas pudieran ejercer influencia en el presente. Y, así, puede afirmarse con razón que a la sociedad pertenecen únicamente los que en aquel momento viven. Por otro lado, la sociedad, considerada como totalidad, "abarca", claro está, [235] a todos los miembros que durante el período de su existencia hayan pertenecido jamás o hayan de pertenecer a ella.

76* Op. cit. [*Der Formalismus in der Ethik...* - El formalismo en la ética...], pp. 440s.

77 Cf. p. 204.

Aunque nos vemos obligados a asignar a la sociedad una existencia temporal y, por cierto, una existencia que sobrepasa la duración de sus correspondientes miembros o la duración de la pertenencia de dichos miembros, sin embargo no podremos admitir que la sociedad "no sea una realidad especial al margen del individuo o por encima de él, sino que sea únicamente una textura invisible de *relaciones* actuales"[78]. La "textura invisible de relaciones", es decir, las instituciones sociales, *son* una realidad peculiar y, al completarse por medio de personas individuales, son, con respecto a semejante "textura invisible", una realidad *nueva* y *propia*.

Finalmente, no me parece acertada en absoluto la afirmación de que "la actitud fundamental de la sociedad es una infundada y primaria *desconfianza* de todos hacia todos"[79]. En la sociedad no hay desconfianza como tal, como tampoco hay confianza; ambas son actitudes "ingenuas", como sólo las conoce el ser humano que vive en la comunidad. Es posible que, dentro de una agrupación social que tenga más carácter social que carácter comunitario, la desconfianza haya sido el *motivo* para la transición a la actitud social; que, *por* desconfianza hacia el entorno personal, una persona se cierre, en vez de abrirse a las influencias del ambiente. Si, por ejemplo, en el desarrollo cultural de la Europa moderna se hubiera realizado de esta manera un gran proceso de trasformación que convirtiera a las comunidades existentes en sociedades, entonces el factor al que hubiera que atribuir semejante trasformación tendría una importancia *histórica* que no debiera subestimarse. Pero, por principio, ese factor no debe utilizarse para hacer un deslinde entre comunidad y sociedad. La sociedad aparece en este caso como una forma decadente de la comunidad, lo cual no necesita serlo por principio. Lo esencial de la sociedad es únicamente el que ella presuponga alguna forma de comunidad[80].

d) Individuo y comunidad

Con esto nos vemos remitidos de nuevo a la idea de la comunidad. Pero queremos indagar a fondo su peculiaridad, antes de investigar qué conexión tiene la comunidad con otras clases de agrupaciones sociales que ella condiciona o por las cuales se halla condicionada.

78* Op. cit., p. 408.

79* Ibd.

80* Hay que distinguir entre la sociedad como *clase* y la sociedad en el sentido aquí dilucidado: véase, a propósito, § 4e.

[236] *aa) Naturaleza orgánica de la comunidad*

En contraste con la sociedad, es característico de la comunidad el no ser generada ni destruida (el no ser fundada ni disuelta) por actos arbitrarios de la voluntad, sino que la comunidad crece y muere como un ser vivo. La comunidad no está tampoco al servicio, como lo está la sociedad, de una finalidad externa, sino que –como un organismo– no tiene más finalidad que la finalidad inmanente a ella de la propia formación, del desarrollo de su disposición originaria. Así como la comunidad se fundamenta en la peculiaridad de los individuos que ingresan en ella, así también todos los órganos y funciones que ella forma están determinados por este hecho. No se pueden "crear" formas de función a las que después les falte el cumplimiento apropiado (como los "oficios" en una sociedad), porque únicamente se forman órganos en cuanto existe el material necesario para la consecución de un fin. Algunos de esos órganos son sustituibles; pueden salir individuos y pueden ingresar nuevos individuos, sin que la comunidad deje de existir. Con tales cambios la comunidad puede modificar eventualmente su carácter; ciertos órganos mueren (las funciones cesan) y se forman nuevos órganos. Si todos los miembros se marchan, entonces la comunidad ha muerto. (Si tomamos como ejemplo una agrupación de personas que sea al mismo tiempo comunidad y sociedad, por ejemplo, una clase escolar, entonces esa agrupación puede dejar de ser comunidad –si la clase no tiene alumnos durante un año–, pero puede subsistir como institución social)[81].

bb) Carácter de la comunidad y carácter típico de los miembros de la comunidad

De la organización de la comunidad hay que distinguir el carácter de la misma en su correspondiente etapa de desarrollo. Aquí aparece una concordancia entre comunidad y sociedad, por cuanto en ambas el carácter se halla enraizado en la peculiaridad de las personas individuales. Pero mientras que al carácter de la sociedad le

81* Hay comunidades que no son simplemente análogos espirituales de un organismo, sino que a la vez muestran genuinas funciones vitales (la familia). Esto no pertenece esencialmente a la esencia de la comunidad, y aquellos rasgos que hemos subrayado como esenciales, no experimentan con ello ninguna trasformación. Sería necesaria una investigación especial para comprender si la pertenencia a tal comunidad vital es necesaria para el origen de un individuo psíquico, y cómo se comportan las cualidades "hereditarias" de una persona con respecto a lo que denominábamos su disposición originaria.

corresponde un factor que se fundamenta en el carácter de los individuos, y que les pertenece aun fuera de la comunidad, vemos que con ello no se agota el carácter y el tipo de la comunidad.

El carácter de una comunidad (por ejemplo, de un pueblo) ha de distinguirse enteramente del carácter de los individuos que pertenecen a ella, [237] y también de la condición *típica* que los caracteriza como pertenecientes a la comunidad: el carácter *popular* (es decir, el carácter típico de los conciudadanos) y el carácter *del* pueblo (como totalidad) no tienen por qué coincidir enteramente. Un pueblo, tal como aparece, por ejemplo, ante los ojos del historiador que escribe su historia, es una unidad análoga a la de una persona individual. Tiene su "entorno" en los pueblos que quedan dentro de su horizonte, y manifiesta su peculiaridad en la relación con ese entorno y también en su "vida interior", en sus vivencias y creaciones religiosas, científicas y estéticas, en la organización de sus relaciones políticas y económicas, etc. En la medida en que el comportamiento de cada uno de los conciudadanos sea "típico", en esa misma medida se manifestará su pertenencia al pueblo. Y también el carácter del pueblo se expresa mediante el comportamiento de los individuos. Pero ambas cosas no coinciden entre sí. El tipo comunitario se extiende a la totalidad de las posibles formas de comportamiento, incluso al comportamiento de la vida individual. Existe, por ejemplo, una manera típicamente alemana de mantener la amistad, de celebrar fiestas, etc. Pero el individuo, en estas circunstancias, es activo no *en calidad* de miembro de la comunidad. En el carácter del pueblo como "persona" unitaria no se halla marcada previamente la índole del comportamiento de los individuos entre sí, aunque ésta no carezca de conexión con aquél. El comportamiento típico de personas individuales hacia los pertenecientes a otros pueblos puede ser un comportamiento enteramente distinto de la manera en que esas personas, *como* representantes de su pueblo, se sitúan ante otros pueblos y ante los representantes de los mismos como tales. El individuo no queda realmente absorbido por la vida de la comunidad, y tan sólo en cuanto él vive *como* miembro de la comunidad, se expresa en su comportamiento el carácter de la comunidad. Pero hasta qué punto el individuo se entregue a la comunidad, eso puede establecerse de nuevo mediante una característica *típica*. Es típico del ciudadano de la antigua Roma el consagrar por completo sus energías a la República. El Estado es para él el bien supremo, y en esa valoración del Estado y de la comunidad establecida en él se fundamenta la dureza con que la comunidad y los individuos que pertenecían

a ella defendían su existencia y su prosperidad contra los ataques exteriores.

Ahora parece como si tuviéramos que contar con una doble tipicidad; con una estructura personal típica, que fundamenta el carácter de la comunidad, y con una estructura típica que por su parte está fundamentada en el carácter comunitario o en la vida comunitaria. Volveremos sobre este punto.

Primeramente tratemos de aclarar cómo el tipo comunitario [238] se relaciona con el carácter de los miembros de la comunidad. Hay representantes más o menos típicos de la comunidad, y puede haber también individuos en los que no se aprecie para nada su pertenencia a tal o cual comunidad, que resulten extraños en su propia familia o en su propio pueblo. Pero aun en el caso de que la persona sea la expresión más pura del tipo comunitario, el ser de dicha persona no se agota en esa modalidad. El análisis de la personalidad individual muestra que pertenece precisamente a la esencia de la persona el no ser una simple suma de cualidades típicas, sino el poseer un núcleo individual que confiera un sello individual incluso a todo rasgo típico de su carácter. A aquel que en su manera de ser fuera "típicamente alemán" y nada más, le faltaría una personalidad genuina. Más aún, diríamos que los rasgos típicamente alemanes que esa persona mostrara, no podrían ser genuinos. Porque el ser genuino de la comunidad tiene su origen en la peculiaridad personal de los individuos. Si hubiera únicamente representantes típicos (es decir, representantes que no fueran más que tipos), entonces sería imposible el desarrollo continuo del espíritu comunitario, y no podría formarse en absoluto un espíritu comunitario. Tan sólo en la convivencia de personas individuales puede desarrollarse un tipo comunitario, en cuyas formas puedan integrarse luego las personas a quienes les falte una marcada peculiaridad personal.

cc) La génesis de la comunidad. Dependencia recíproca entre individuo y comunidad

Hemos llegado a un punto en el que, para poder comprender la estructura de la comunidad, debemos estudiar su génesis. Hemos visto que existen diversas relaciones entre el individuo y la comunidad. El carácter de la comunidad demuestra ser dependiente, en primer lugar, de la peculiaridad individual de sus miembros, y además de su estructura típica. Por otro lado, vemos que el individuo, en su carácter, está condicionado por la comunidad, en cuanto el individuo

es representante de un tipo, en un sentido enteramente nuevo que únicamente se comprende a partir de la vida comunitaria. Estas relaciones de fundamentación recíproca nos remiten a una génesis originaria que hemos de estudiar ahora.

Hemos visto que pertenece ante todo a la esencia de la comunidad un carácter comunitario de vida, de tal manera que un individuo no se halla ante el otro como el sujeto ante el objeto, sino que vive con él, es impulsado por sus motivos, etc. Semejante carácter comunitario de vida, como hemos podido comprobar ya, [239] es posible únicamente en virtud de una disposición originaria común, y tan sólo en cuanto alcance ese carácter comunitario de la disposición, "del tipo". Por consiguiente, las asociaciones personales que habíamos examinado en primer lugar –cuya unidad está delimitada por una estructura personal típica– son condición necesaria para llevar una vida comunitaria, en cuyo trascurso pueda surgir entonces la genuina comunidad como una unidad de vida de estructura ampliamente análoga a la de una personalidad individual. Debemos representarnos ahora la peculiaridad de esa vida llevada en común, para entender cómo puede desarrollarse sobre ese terreno una genuina comunidad, y tal vez cómo debe surgir incluso necesariamente tal comunidad, no con arreglo a leyes de la naturaleza física, sino según las leyes estructurales apriorísticas del mundo espiritual.

Podemos afirmar que, en el contacto entre dos personas, se encuentran y se unen dos corrientes vitales, sin que quede suprimida por ello la separación entre los sujetos. Cada uno experimenta con ello una ampliación de la vida de su "yo", una afluencia de nuevas experiencias, de motivos intelectuales, de valoraciones, de determinaciones del querer, y experimenta a la vez una ampliación del ámbito en que llegan a ser eficaces sus impulsos.

Pero en esta ampliación del ámbito de las vivencias no se agota el influjo de la convivencia con otras personas. En semejante convivencia se efectúan actos que no se producen en la vida solitaria del alma, actos en los cuales un sujeto se encuentra ante otro sujeto, –en vez de hallarse dirigido juntamente con él, como habíamos supuesto hasta ahora, hacia una determinada cosa– y se dirige hacia él: preguntando, rogando, dando órdenes, etc. (Claro que yo puedo dirigirme también a "mí mismo", dándome órdenes, etc. –pero sólo gracias a una escisión ficticia de mi persona). A este ámbito pertenecen también los actos de la experiencia, en los que una persona llega a ser un dato para otras personas, y pertenecen también las actitudes del ánimo que una

persona desencadena en la otra (en cuanto esas actitudes son específicamente distintas de la captación y valoración de otros objetos): así sucede con la valoración moral y el enjuiciamiento del carácter de otra persona, de sus sentimientos y de sus acciones (aprobación, admiración, desprecio, irritación, etc.). A este ámbito pertenece también especialmente el personalísimo "verse tocado" por la índole personal de otro individuo, sobre lo cual se basa la actitud ante la persona ajena, y que es algo que debe diferenciarse completamente de la valoración de sus cualidades personales y de sus expresiones vitales: la simpatía y la antipatía (en su grado más alto: el amor y el odio) no son sentimientos que yo experimente hacia una persona en virtud de un acto o de una [240] cualidad cualquiera, sino que son una atracción o una repulsión, que suscita en mí cualquier sencilla cualidad de esa persona, su manera personal de ser. Gracias a su orientación hacia esta totalidad, que es absolutamente individual e indivisible, tales disposiciones se deben fundamentar o no fundamentar en valores positivos o en valores negativos de carácter universal, y abarcan todas las virtudes y vicios, todas las mociones buenas y malas de la vida, que se basan propiamente en esa índole peculiar.

Partiendo de todos los actos mencionados, en los que una persona percibe a la otra, la valora, etc., es posible la transición a la actitud "social", en la cual el otro sujeto es contemplado como un objeto de peculiaridad especial. Pero los actos pueden convertirse también en el fundamento de nuevas formas de vida comunitaria, distintas de las contempladas hasta ahora en la orientación común hacia un objeto: formas que son de especialísima importancia para el desarrollo de lo que denominamos una comunidad genuina.

Además de la atracción y de la repulsión, que dimanan de la característica personal de un individuo, el contacto con esa característica personal ejerce una influencia ulterior sobre el vivenciar a otras personas: es una peculiar trasformación de todo su modo de obrar. La presencia de otra persona distinta no deja que surjan en mí ciertas mociones, que trascurrirían sin más si yo me abandonara a mí mismo, mientras que otras mociones se desencadenan en mí, de las que yo "por mí mismo" no sería en absoluto capaz[82]. Una reflexión más detenida nos muestra que aquí no se trata de una mera trasformación de la corriente de la vivencia, sino del efecto ejercido por una

82* Véase [V. E.] GEBSATTEL, *Der Einzelne und sein Zuschauer* [El individuo y su espectador], en: "Zeitschrift für Pathopsychologie" II, 1914.

persona sobre la otra. Llegamos así a hablar de la influencia que el desarrollo de una persona experimenta por parte de otra persona.

Una clase de influencia aparece como evidente sin más, por las exposiciones hechas hasta ahora. Puesto que los estados de una persona influyen en el desarrollo de sus cualidades, vemos que también las demás personas, al desencadenar estados en aquélla, cooperan a la vez (voluntaria o involuntariamente) en la formación del carácter de dicha persona (entendiendo lo del carácter en sentido amplio o en sentido estricto). Y así como hay actitudes que serían imposibles en la vida del alma aislada, así también hay cualidades que únicamente pueden desarrollarse en la agrupación de personas: la humildad y el orgullo, la sumisión y la obstinación, el despotismo y la afabilidad, la camaradería y la servicialidad, en una palabra: todas las virtudes y vicios "sociales".

[241] La convivencia con otras personas y los estados que con ella se desencadenan, actúan primeramente como "causas ocasionales" para la formación de las disposiciones originarias de una persona. Lo que llegue a desarrollarse de todo ello, eso dependerá más que nada del ambiente en que viva esa persona. Pero la influencia del entorno personal llega más lejos. Las actitudes de una persona tienen la peculiaridad de actuar "contagiando", de "trasmitirse" de una persona a otra. En vez de asentir a un juicio escuchado, y de hacerlo por haber penetrado yo en el asunto, puedo aceptar ese juicio "ciegamente", darle pleno crédito, pero sin formármelo yo "por mí mismo". De igual manera puedo sentirme contagiado por la cólera y la irritación, por el amor y el odio que se siente en mi entorno, puedo experimentarlos sin que broten de mi "yo" personal. Suele hablarse en estos casos de sentimientos "imaginarios", de engaños propios o incluso de hipocresía. Eso no está justificado. Los sentimientos trasferidos existen realmente y con la misma intensidad (así puede ocurrir, en todo caso) con que el sujeto piensa sentirlos y los manifiesta. Sin embargo, en cierto sentido son sentimientos *no-genuinos*: no brotan del "yo" personal –como los sentimientos genuinos–, no tienen sus raíces en él; si indagamos su origen, lo hallaremos en el comportamiento de una persona ajena, de la cual ha partido el contagio, y que es, en sí mismo, un comportamiento auténtico. Esos sentimientos no-genuinos, lo mismo que los sentimientos genuinos, pueden conducir a la formación de cualidades personales, pero que llevan igualmente en sí mismas el sello de la inautenticidad. Estas cualidades no tienen tampoco su raíz en el núcleo de la persona, y pueden hallarse incluso en

directa oposición a él. (Pensemos en la "moralidad" inculcada a una persona que no tenga ningún sostén moral propio –a quien eventualmente le falte por completo el sustrato personal correspondiente a los valores morales, según podríamos decir–; o pensemos en la piedad inculcada a una persona que en el fondo es irreligiosa). Los sentimientos y cualidades no-genuinos –prescindiendo de que rompen la unidad de la personalidad– poseen una curiosa vaciedad y caducidad internas que los distingue de los genuinos. Pueden ser desenmascarados y destruidos, cuando llega a hacer irrupción el correspondiente sustrato personal, o cuando se hace patente la carencia de los mismos (por ejemplo, cuando el hombre "moral" falla, en cuanto ha de pasar por una prueba). Pero puede suceder también que el carácter no-genuino se mantenga, porque a las genuinas disposiciones del carácter les faltan las condiciones favorables para el desarrollo o porque el individuo psíquico "no vive desde el interior de su alma". Cuando no se dan tales circunstancias, entonces todo el carácter deja de poseer una nota personal, no tenemos [242] (al menos, en cuanto a la apariencia exterior) una individualidad en el sentido de una singularidad cualitativa, sino que hallamos únicamente el ejemplar de un tipo. Por el contrario, cuando el desarrollo de las disposiciones originarias está impedido tan sólo por las circunstancias externas, entonces las cualidades internas del alma tendrán que manifestarse también en inauténticas formas de comportamiento y en pseudocualidades, aunque estén en contradicción con las cualidades internas.

Además de la influencia que el desarrollo de una persona experimenta por la excitación de estados existentes en ella, existe también otra clase de influencia que habíamos indicado ya con anterioridad: el efecto que se produce a consecuencia del contacto con la índole personal de otro ser humano. En efecto, este contacto condiciona cierta "actitud" recíproca entre las personas[83]. Su interior "se abre" mutuamente, en cuanto el interior de una persona es accesible al interior de la otra, mientras que las demás facetas de su ser se cierran (ya sea "automáticamente" en el mero contacto, o bien cuando la inaccesibilidad para la otra persona se ha puesto de manifiesto al efectuarse un intento de entendimiento). Si vivo permanentemente en un ambiente en el que tan sólo puede desarrollarse una parte de mis dis-

83* Esta actitud, fundamentada en la peculiaridad de las personas, es una determinación y configuración especial de la "apertura" universal hacia la subjetividad ajena, que habíamos considerado en general como una característica de la comunidad.

posiciones, entonces las demás corren peligro de atrofiarse, y, por otro lado, existe la posibilidad de que el contacto con otra persona despierte en mí algo que hasta entonces había estado dormido y haga que se desarrollen rasgos enteramente nuevos de mi personalidad. También en este caso existe la posibilidad de una pseudo-formación: pueden imponérseme con fuerza sugestiva algunos rasgos esenciales de una personalidad que no encuentran apoyo en el núcleo de mi propia persona. Esto sucederá siempre que una persona con intensas características individuales se encuentre ante una "personalidad muy poco marcada".

Hasta ahora hemos considerado las condiciones externas del desarrollo personal sin tener en cuenta a la voluntad. Sin embargo, la persona individual no se halla, completamente impotente, a merced de las influencias exteriores, sino que posee, dentro de ciertos límites, la libertad de dejarlas que influyan en su desarrollo o de sustraerse a dichas influencias. En efecto, la persona individual tiene hasta cierto punto la posibilidad de escoger, ella misma, su ambiente personal y de determinar así las condiciones de su entorno. Posee, además, la libertad de sofocar en su nacimiento algunas mociones anímicas que son desencadenadas en ella, y no sólo las mociones puramente trasmitidas (la [243] cólera o el entusiasmo, que se han adquirido por simple contagio, sin captar su correspondiente valor positivo o negativo), sino también las que están suficientemente motivadas (por ejemplo el odio, que seguramente se halla fundamentado en la peculiaridad individual de la persona odiada). De esta manera la persona puede actuar en contra de los efectos que el ambiente causa en el desarrollo de sus propias cualidades y eventualmente puede eliminar por completo tales influencias. También puede uno sustraerse a la influencia de la índole personal de otros individuos: a pesar de ese cerrarse automático, uno puede mantener abierto su interior o, en todo caso, puede conservarlo despierto (es decir, se puede llevar una vida interior apartada, que evite la injerencia del mundo circundante) y puede uno oponerse a la penetración sugestiva de la manera ajena de ser, aferrándose para ello voluntariamente a la propia manera de ser. No será preciso acentuar que esas posibilidades no existen para cualquier individuo psíquico, sino únicamente para personas en el pleno sentido de la palabra. Para ellas existe una libertad de la voluntad frente a la "influencia del mundo circundante", como existe también frente a las "disposiciones naturales". Y la "responsabilidad" de la persona no quedará suprimida ni por motivo de dicha influencia ni por efecto de las propias disposiciones naturales.

En la medida en que la libertad de la persona interviene en la determinación de su desarrollo, en esa misma medida la libertad de los otros individuos queda limitada en cuanto a su influencia en tal desarrollo: esos individuos pueden evocar ciertos estados en aquella persona y tratar con ello de influir en la formación de correspondientes cualidades; asimismo, poniendo de relieve su propia peculiaridad, pueden tratar de ejercer una influencia sugestiva, pero no tienen el poder de obstaculizar la oposición de la persona.

Las últimas exposiciones no enseñan a entender cómo un *tipo* puede formarse en la vida comunitaria de una pluralidad de individuos, un tipo que los individuos no aportan todavía a esa vida, sino que lo van adquiriendo en el trascurso de la misma. La personalidad fuerte marca su impronta sobre quienes conviven con ella; los demás se insertan en su tipo, y lo hacen desplegando sus propias disposiciones a través de la convivencia (esas disposiciones que antes dormitaban en ellos) o también desarrollando "rasgos de carácter falsos". Si en un individuo se marca con especial viveza tal rasgo del carácter, y en el otro individuo tal otro rasgo del carácter, y se le impone al otro, entonces puede nacer en la convivencia un tipo que sea una cosa nueva y singular con respecto a todos los caracteres que habían ingresado en la vida comunitaria.

Pero con ello tenemos siempre a la comunidad como una mera forma de convivencia, dentro de la cual los individuos adoptan una [244] estructura típica común, y no una unidad de vida de carácter propio y una vida propia, distinta de la vida de los individuos. Este factor esencial se hace visible únicamente, cuando no sólo tenemos en cuenta las influencias de unos individuos en otros, sino que vamos siguiendo además la "dirección" de la vida comunitaria. En efecto, vimos que la esencia de la vida comunitaria consistía precisamente en que los sujetos no estén dirigidos unos hacia otros, sino en que se vuelvan en común hacia algo objetivo. Por eso, hemos subrayado determinadas modalidades del volverse unos a otros, y lo hemos hecho únicamente porque pueden fundamentar en un sentido todavía más profundo la vida comunitaria. Hemos visto que las personas, cuando entran en contacto mutuo, generan unas en otras, por medio de su peculiaridad individual, ciertas actitudes que tienen el carácter de una estimación positiva o negativa de los valores y que tienen a la vez el carácter de atracción o repulsión. Este ser atraído, que distinguimos de la valoración positiva misma, es un impulso hacia la entrega a la persona ajena, hacia la unión con ella, impulso que en su máxi-

ma intensidad –en el caso del amor– tiende hacia una completa unificación, hacia una comunidad de vida y hacia una comunidad de estado existencial. (Lo contrario es un retroceder asustado ante la peculiaridad ajena, un cerrarse contra ella). Por lo demás, el afán de unión muestra diversas formas según sea el grado y la clase de la "inclinación" y según sea la peculiaridad de los individuos interesados: uno puede ponerse a disposición de la otra persona, pero conservando el propio carácter; uno puede entregarse a ella, tal como uno es, darse a sí mismo (como quien dice) en propiedad, con la que esa persona puede contar en cualquier momento, e igualmente apropiarse de esa persona. Pero la tendencia a la unión puede conducir también a un abandono más o menos extenso de la propia personalidad: ya sea en favor de la manera de ser de la persona ajena, o bien de una nueva manera de ser que nazca de la unión de las dos corrientes vitales. Esto sucederá especialmente, cuando las dos personalidades no sean sencillamente "compatibles" entre sí, cuando determinados "rasgos del carácter" obstaculicen la tendencia a la unión. Si, a pesar de todo, ha de llegarse a la meta, entonces se requiere un cambio del carácter del uno o del otro. Y, de hecho, el amor hacia una persona tiene la energía suficiente para sofocar en su misma raíz las mociones que lo impidan (eventualmente "con total espontaneidad", sin intervención de la voluntad) y, como consecuencia, para hacer que desaparezcan también los correspondientes rasgos del carácter. En todo ello no se puede hablar de un completo abandono de la peculiaridad individual, porque en esa peculiaridad misma se funda el que uno se sienta atraído hacia una determinada persona.

[245] Existe cierta conexión entre el afán de unión y la "actitud" hacia otra persona (actitud de la que hemos hablado antes), es decir, el cerrarse o el abrirse de la propia interioridad. Es muy posible que uno se sienta atraído hacia una persona, cuyo interior esté cerrado (al menos, en parte) para él. De ordinario, el afán de unión será entonces "parcial", se relacionará únicamente con la parte de la vida personal en la que exista una posibilidad de acceso (y, precisamente por ello, la posibilidad de unión). Pero puede suceder también que el afán de unión se refiera a la persona entera, en contradicción con la separación esencial. En tales casos, todo el juego del desplegarse y del afirmarse y del trasformarse, que hasta ahora habíamos supuesto que era un juego libre y sin coacciones, se convierte en objeto de lucha. Uno tratará de abrir violentamente las puertas del interior de esa otra persona, que quieren cerrarse automáticamente, o se esforzará convulsamente por penetrar en el interior ajeno, para lo cual le faltan las lla-

ves, sin que se pueda lograr la meta apetecida, porque una unión no es posible sino sobre la base de una comunión interior originaria. Cuando falta ésta, entonces no se puede lograr ninguna comunidad de vida, ni siquiera con el más vivo afán de unión. Por consiguiente, en la peculiaridad individual encuentra su frontera la formación de una comunidad, así como la posible plasmación y trasformación de la personalidad. Un impedimento de las posibilidades de desarrollo, fundadas en las características individuales, es posible a través de la represión de las correspondientes mociones; pero no es posible la nueva formación de rasgos del carácter, para los cuales la persona carece de raíces. En este caso son posibles únicamente *pseudo-formaciones* (como vimos ya anteriormente), pero las comunidades que nacen sobre tales fundamentos, son tan poco "auténticas" como lo son las personalidades que esas comunidades unen.

Hasta ahora hemos tenido en cuenta únicamente que la unión que brota de sentimientos positivos trasforma a los individuos unidos, como lo habíamos encontrado ya en la vida común que no se fundamenta en tales sentimientos. Lo nuevo y singular de estas uniones es que se hallan enraizadas en el núcleo de las personas individuales. Esto no es necesario para cualquier clase de vida comunitaria. Esta última –lo mismo que la comunitariedad de la experiencia o de la investigación científica– puede moverse en niveles que no afectan al núcleo de la persona. Ahora bien, los sentimientos a que nosotros nos referimos, brotan del alma y se dirigen hacia el alma, hacia el ser más íntimo de la persona; el objetivo de tales uniones es sustancialmente una vida *anímica* común. [246] En todo ello hay que resaltar como otro factor nuevo el que la comunidad de vida se presenta aquí como algo a lo que se aspira y que es considerado como válido. Este factor, como hemos de ver todavía, no carece de importancia para el carácter de la comunidad misma.

dd) Carácter, alma y espíritu de la comunidad

Si contemplamos el carácter de la comunidad, si queremos entenderla como unidad de vida, como "personalidad", entonces tendremos que dirigir nuestra atención al trascurso de la vida comunitaria misma en la que se manifiesta esa "personalidad". Si se logra, y en la medida en que se logra, la comunitariedad de la vida, entonces no es ya el individuo el que actúa, sino que es la comunidad la que actúa en él y por medio de él. Y cuanto más profundos sean los niveles personales en lo que penetre la vida comunitaria, tanto más profundamen-

te se hallará afectado el individuo por el carácter de la comunidad, y con tanta mayor razón podrá hablarse de un "carácter" de la comunidad en el sentido específico de la palabra. Hemos acentuado que ese carácter es cosa distinta del tipo que las personas aportan a la vida comunitaria, haciéndola realmente posible, y es también cosa distinta del tipo que se forma en la vida comunitaria. Ambos tipos son estructuras de la persona individual, que por principio pudieran realizarse también fuera de la comunidad y sin relación con ella. Por el contrario, el carácter de la comunidad es algo que sólo puede existir allá donde esté realizada una vida comunitaria y en la medida en que los individuos vivan como miembros de una comunidad. De lo profundamente enraizada que esté la comunidad en el individuo, y de cómo el individuo adopte una actitud ante la comunidad misma, eso dependerá de la configuración del carácter de la comunidad. Ambas cosas no se hallan yuxtapuestas sin conexión alguna. Si una comunidad aparece como muy valiosa a los individuos que pertenecen a ella, si los individuos "se adhieren a la comunidad", entonces ésta aparecerá como vigorosa al exterior, se mostrará como sólida y resistente. Ahora bien, la comunidad poseerá un valor tanto más elevado para los individuos, cuanto éstos se hallen más profundamente enraizados en ella. Esta conexión está clara en las comunidades que se fundamentan en sentimientos positivos, y a las que se tiende para la satisfacción de un impulso interno. Pero se encuentra también clara allá donde, en virtud de una comunitariedad de la estructura vivencial, que anteriormente no se había captado o no se había valorado, la comunidad que nace de ella se muestra como valiosa y los individuos se adhieren firmemente a ella.

Si tratamos de sondear más detenidamente en qué consiste el valor hacia el que se dirige el afán de unión de los individuos, y [247] que se realiza en la comunidad, entonces no sólo lo vemos en la trasformación de la persona individual y de su posible adaptación a un tipo de valor más elevado, sino que lo vemos también en la liberación del individuo de su soledad física, y en la nueva personalidad suprainvidual que reúne en sí las energías y capacidades de los diversos individuos y que les permite realizar sus funciones y que por medio de esta síntesis hace que se produzcan realizaciones que sobrepasan todas las posibilidades de acción del individuo[84]. Por cuanto el carác-

84* Por consiguiente, la comunidad como tal es portadora de un valor, y lo es incluso cuando ella se pone al servicio de una finalidad mala y queda así mancillada. Una banda de ladrones, en cuanto banda de *ladrones*, posee un valor negativo.

ter significa la capacidad de dirigir la acción hacia el exterior en un sentido bien determinado, el carácter de la comunidad, examinado aquí por nosotros, se diferencia claramente del carácter de sus miembros. Pero todavía no sabemos si hemos de atribuir también a la comunidad un "*alma*" con cualidades que se hallen inherentes a su "ser-consigo", independientemente de la manifestación de las mismas al exterior. Yo creo que cuando los individuos se hallan unidos realmente con "lo más íntimo" de ellos, con su alma, habrá que hablar también plenamente de un alma de la comunidad constituida por ellos. La vida de tal comunidad no se agota en la actividad exterior, sino que es a la vez un ser interior de aquella índole propia, acerca de la cual decíamos que en ella cesa la distinción entre acto y potencia. Y cuando tal comunidad actúa hacia el exterior, entonces su actividad lleva también el sello de su ser interno. Es cuestionable todavía si ese ser interno de la comunidad deba ser considerado separadamente del ser de sus miembros. No se realiza una "trasformación" del alma individual por medio de la vida comunitaria, como tampoco se realiza por otro camino. Lo que se efectúa en la comunidad es un estar abiertos los unos hacia los otros, un expansionarse del alma del uno a través del otro y un activarse del alma en acciones comunitarias y en rasgos de carácter de la comunidad que se vayan formando. Allá donde hay personas que viven en común, sin estar entregadas internamente unas a otras y sin estarlo tampoco a la comunidad, entonces no se puede hablar de un alma de la comunidad. Pensemos, por ejemplo, en los compañeros de viaje, en los inquilinos de una casa o en los alumnos de una clase escolar, que se hallan reunidos casualmente y conviven, pero sin estar cerca internamente los unos de los otros. Pueden aparecer plenamente al exterior como una unidad, por ejemplo, en la rivalidad que sientan hacia otra [248] comunidad de la misma índole, y pueden mostrar en todo ello peculiaridades características. Pero tales comunidades no poseen una vida anímica interior. Esto se entiende quizás por el hecho de que esas agrupaciones mantienen su cohesión gracias a una finalidad externa (sin que se hayan formado según un plan preestablecido para la consecución de tal finalidad, en contra de lo que pasa con las sociedades genuinas). Pero esa finalidad significa *internamente* para cada uno algo diferente, y por tanto no conduce a una unión interna. Cada uno vive plenamente para

---

Pero en cuanto es una comunidad, le corresponde también a ella un valor. De ahí las "obligaciones" hacia la comunidad, y el valor negativo que es inherente a toda vulneración de esas obligaciones.

sí mismo su vida interior, a pesar de la vinculación externa que lo une con los demás. Y mientras esto suceda, la manifestación común mostrará al exterior cierto carácter típico, al que pudiera denominarse "carácter", pero a ese "carácter" le faltará la necesidad y la unidad internas, le faltará poseer un "espíritu" unitario.

En algunas ocasiones, y siguiendo la manera habitual de hablar, nos hemos referido ya anteriormente al "espíritu" de una comunidad (por ejemplo, al de una familia o de un pueblo), y hemos de darnos cuenta de qué es lo que se encierra detrás de esa manera de hablar, y de si ha de seguirse haciendo distinción entre "espíritu" y "alma" de la comunidad. El espíritu de la comunidad dice más que el que ésta lleve una vida espiritual, es decir, el que esté abierta hacia un mundo de objetos, y se sitúe ante él con actos llenos de sentido. Significa, además, que esa vida muestra una unidad cualitativa; que, partiendo de un centro, llega a plasmarse como una totalidad unida. El atribuir espíritu a una comunidad significa algo análogo a asignar a un individuo una peculiaridad personal. En ambas ocasiones se trata de una unidad cualitativa, que impregna las manifestaciones vitales de la personalidad individual o de la personalidad colectiva, y que las caracteriza como pertenecientes al ámbito precisamente de esa personalidad. Si el centro de esa configuración unitaria del individuo o de la comunidad reside en tales manifestaciones, entonces les atribuimos un "alma". Poseer alma significa llevar en sí mismo el centro de gravedad de su propio ser. Por principio es posible que un individuo viva enteramente desde el espíritu de una comunidad, o que una comunidad viva enteramente desde el espíritu de otra comunidad distinta. En tal caso tenemos todavía un todo unido de cualidad unitaria, pero éste no lleva ya en sí mismo su propio centro de gravedad, sino que es plasmado desde otro lugar: no posee ya alma propia[85]. Toda configuración espiritual que carezca de centro propio, presupone –mediata o inmediatamente– otra configuración diferente que tenga su centro de gravedad [249] en sí misma. A estas configuraciones las llamaremos *personalidades independientes* o, en sentido más amplio, realidades espirituales independientes. (Esta formulación más amplia es necesaria por consideración con ciertas realidades espirituales *impersonales* como, por ejemplo, una región, que no por su condición física sino por su "carácter" espiritual constituye un todo compacto de cualidad

85* Véanse las explicaciones de H. Conrad-Martius sobre los espíritus elementales, en el lugar citado [*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt* - Sobre la ontología y teoría de la manifestación del mundo exterior real].

unitaria, y a partir de cuyo espíritu pueden vivir personalidades no independientes[86] –pensemos, por ejemplo, en Rübezahl como genio o espíritu personificado de las montañas Riesengebirge[87]). Las comunidades pueden manifestar la exigencia de ser reconocidas como personalidades independientes, si tienen sus raíces en el alma de personalidades individuales independientes. El espíritu de la comunidad es mudable, puede renovarse y trasformarse a partir del alma de los individuos que se integran en la vida comunitaria.

Aunque el hablar del "alma de un pueblo" tiene cierto sentido, que debe entenderse *cum grano salis*, sin embargo no puede hablarse de un "núcleo" de la comunidad. A pesar de que tal personalidad supraindividual muestre una configuración unitaria de su ser externo e interno, no podremos mostrar una sencilla raíz de toda su esencia "personal", sino que ésta nos remitirá al núcleo de las personas individuales que constituyen su fundamento.

ee) Diversos tipos de comunidades

En nuestro análisis de la comunidad hemos llegado al punto en el que podemos hacer que se comprenda la distinción propuesta por Scheler[88] entre comunidad de vida y comunidad entendida como persona, que es algo a lo que nos hemos referido ocasionalmente[89]. Para Scheler la comunidad de vida se caracteriza por el hecho de que los individuos viven juntos principalmente la vida de la comunidad, y sólo secundariamente se distancian de ella con sus vivencias individuales, sobre la base de particulares "actos singularizantes". A tal comunidad le falta "una voluntad que mire hacia una meta y que sea capaz de hacer una elección unitaria, responsable y plenamente moral", mientras que la comunidad entendida como persona total es "la unidad de las diversas personas autónomas, espirituales e individuales". Según nuestra concepción, la persona total debería considerarse como el límite ideal de la comunidad, como la forma de la comunidad en la que todos los miembros son personas en el pleno sentido de la palabra, y [250] en la que todas participan con su alma

86* Su "falta de independencia" no significa que no posean ninguna libertad y que toda su conducta sea dirigida de algún modo desde el exterior; significa únicamente que se vinculan a la esfera del espíritu que encarnan personalmente y en cuya razón óntica tienen sus raíces.

87 Cf. p. 164.

88 Cf. p. 107.

89* Op. cit. [*Der Formalismus in der Ethik...* - El formalismo en la ética...], pp. 406ss.

en la vida comunitaria. Todas ellas son conscientes, además, de esa condición de miembros y de la responsabilidad que les incumbe *en* la comunidad y *para* la comunidad. Ahora bien, semejante conciencia comunitaria, plenamente responsable, es también posible –y por eso no hemos seguido la distinción que Scheler hace por principio–, aunque no *todos* los miembros de la comunidad sean personas libres y plenamente responsables, o aunque no todos ellos vivan con su alma como miembros de la comunidad. Las metas fijadas por la comunidad son realizadas entonces por las personas que viven conscientemente como miembros de la comunidad y que se sienten responsables con respecto a ella.

Si la comunidad no abarca ya en absoluto a personas libres o a personas que con su vida personal edifiquen la comunidad, entonces la comunidad, con toda seguridad, no será capaz ya de fijarse metas. Y habrá que preguntarse qué es lo que queda de la comunidad en un caso como éste. En primer lugar, según me parece a mí, no queda ninguna clase de responsabilidad. En una comunidad en la que ningún individuo sea responsable, no se podrá hablar ya –en ningún sentido– de responsabilidad de la comunidad. No existe ya en ella ninguna acción libre, ninguna autoconfiguración libre, sino tan sólo un hacer impulsivo, que no puede considerarse ya como portador de una responsabilidad.

Hay que conceder que, aun en los casos en que falta la *libre* espiritualidad, la voluntariedad y la responsabilidad, y con ello la plena personalidad, es posible todavía una vida de comunidad (por ejemplo, en los niños pequeños o en animales superiores). Si nosotros negamos por principio a esta clase de comunidad lo que Scheler quiere concederle –a saber, la responsabilidad–, entonces, por otra parte, tendremos que exigir de ella –o, más exactamente, de los individuos unidos en ella– *más* de lo que Scheler parece estar dispuesto a admitir. La comprensión y la convivencia son, sí, elementos constitutivos de la vida de la comunidad, pero tendrán sentido únicamente allá donde se produzca –por decirlo así– una vida *dirigente*, es decir, una vida originaria y propia. Podrá ser que, dentro de la comunidad, haya individuos que *primeramente no hagan más que* convivir. Pero esto será posible únicamente, cuando haya *otros* individuos que mediante su propia conducta (que no necesita ser una acción libre y responsable) determinen la dirección de la vida comunitaria.

Parece que, al describir a las personas totales y a las comunidades de vida, no se distinguieron con suficiente claridad dos elementos

constitutivos, que no tienen que estar unidos entre sí necesariamente, aunque ambos han de existir para que pueda hablarse de una personalidad plena y genuina: [251] la *libre espiritualidad* y la *originalidad*, es decir, la originariedad y la individualidad cualitativa del ser y de la vida. Si dentro de la comunidad falta por completo la libre espiritualidad, entonces esa comunidad no debe considerarse ya como "personalidad" responsable, pero sí todavía como realidad supraindividual con carácter unitario y "original" y con espíritu unitario. Si falta, además, la originalidad, entonces sigue siendo posible una clase de comunidad como realidad *no-independiente*, que no tenga en sí misma el centro de su configuración unitaria, sino que el espíritu que reina en ella puede deberse, por ejemplo, a una comunidad más amplia que la abarque, la cual, por su parte, debe ser independiente, es decir, debe contener individuos "dirigentes". Pero si tanto fuera como dentro de la comunidad falta una vida originaria que pudiera ser determinante para su espíritu, entonces cesa en absoluto cualquier vida comunitaria.

Scheler mismo subrayó que en las estructuras sociales concretas aparecen mezclados los diversos tipos que son posibles *a priori* (volveremos sobre este tema). Y él aproximó entre sí de manera especial a la persona total y a la comunidad de vida, designando a la comunidad de vida como el "cuerpo" de la persona total[90]. A la persona total habría que considerarla en este caso como una comunidad más estricta dentro de la comunidad más amplia, que plasmaría el espíritu de toda la comunidad y que tendría la responsabilidad con respecto a ella. La segunda función –la de la responsabilidad– puede faltar juntamente con la voluntad de autoconfiguración, sin que quede suprimida por ello la comunidad de vida. Ahora bien, la existencia de una actividad dirigente es constitutiva para la comunidad, y no debe considerarse como algo que ocasionalmente pueda aparecer sólo en una forma mixta. Al "cuerpo" le pertenece necesariamente una vida interior que lo plasme.

Como resultado de las últimas reflexiones, recordaremos que el tipo de comunidad admite una serie de diferenciaciones. Como forma suprema de comunidad consideramos la unión de personas totalmente libres que están unidas entre sí con su más íntima vida "personal" o anímica, y cada una de las cuales se siente responsable de sí misma y de la comunidad. Después vienen las comunidades en las cuales tan

90* Op. cit., p. 424.

sólo una parte de sus miembros son personas libres e independientes, determinan el espíritu de la comunidad y son responsables de ella (por ejemplo, un pueblo en el que [252] la conciencia nacional vive tan sólo en algunos sectores). En tercer lugar habría que mencionar a las comunidades en las que todavía existe una vida comunitaria alimentada por un espíritu unitario, sin que vivan en ella personas que determinen el espíritu de dicha comunidad. En este tipo hay que distinguir los dos casos siguientes: aquel en que existan todavía individuos *dirigentes* que no sean ya personas libres, y el segundo caso, que consiste en que haya comunidades sin una dirección propia, es decir, comunidades a las que no haya que considerar ya como personalidades independientes. Se incluiría en este grupo, por ejemplo, una familia que viviera enteramente a base del espíritu del pueblo al que pertenece, sin dar a su vida una nota propia, o también que viviera según el estilo de su propio linaje, marcado por generaciones anteriores, y que ella continúa viviendo "tradicionalmente", sin asimilárselo personalmente y sin llenarlo con su propia vida anímica. Finalmente, como un quinto tipo habría que mencionar las agrupaciones cuyos miembros son conducidos por el carácter común de las circunstancias de la vida a un comportamiento comunitario, sin que se halle inherente en él un espíritu unitario.

ff) Representantes del tipo de comunidad y portadores de la vida comunitaria

Las relaciones entre individuo y comunidad necesitan todavía ulterior esclarecimiento en algunos aspectos. La vida del individuo, aun en los casos en que éste participa con su alma en la vida comunitaria, no necesita quedar absorbida totalmente por el vivir en la comunidad y para la comunidad[91]. En la persona existe un impulso que la lleva a "vivir plenamente su propia vida", a desplegar todas las posibilidades dispuestas en ella y a desarrollarlas en la vida actual, aunque no estén designadas previamente en el tipo de comunidad al que pertenece. Este vivir plenamente puede ir más allá de

91* Simmel expresa esta relación entre el individuo y la "sociedad" (él no utiliza este término en nuestro sentido restringido, sino que lo aplica a cualquier clase de agrupación social) sosteniendo que el hombre no puede hallarse nunca *dentro de* una asociación, sin hallarse a la vez fuera de ella. "Lo 'de dentro' y lo 'de fuera' entre el individuo y la sociedad no son dos determinaciones yuxtapuestas –aunque puedan desarrollarse también así y puedan llegar hasta la hostilidad–, sino que designan la posición enteramente unitaria del hombre que vive socialmente" (*Soziologie*, p. 41).

las necesidades de la comunidad y puede no rendir ningún "beneficio" para ella. Por ejemplo, cuando el hijo de una familia de comerciantes siente en sí el impulso hacia la creación artística y produce obras de arte que dentro de la familia no encuentran comprensión [253] y que permanecen sin influencia alguna sobre el desarrollo de la familia, entonces ese hijo, con su actividad, se desliga del organismo de la familia; no se trata ni de una actividad nacida del espíritu de la familia ni que redunde en beneficio de ella. Ahora bien, aquello de la vida de una persona que no se tiene en consideración dentro de una comunidad, puede tener importancia para otra comunidad distinta: en la medida en que se condensa en "obras" objetivas, puede llegar a ser patrimonio del pueblo o de la comunidad, o puede ejercer influencia sobre el espíritu de tal o cual comunidad, e influir así en el desarrollo del carácter de la misma y en el trascurso ulterior de su vida. Ahora bien, como caso límite es concebible una vida individual que no redunde en beneficio de ninguna comunidad, ni en cuanto a obras ni en cuanto a influencias determinantes: una personalidad que, por ejemplo, realiza investigaciones científicas, sin dejar que nadie participe en ellas y sin comunicar a nadie los resultados de las mismas. O bien esa persona forma en sí una nueva capacidad para el disfrute del gozo estético, pero sin permitir que nada de ello trascienda hacia el exterior ni pueda servir de "ejemplo" en la comunidad. El caso límite opuesto sería el de una vida individual que se agotara en la actividad desarrollada en favor de la comunidad: la vida de una persona que se entregara por completo a ser el portador de la vida comunitaria.

Qué es lo que significa el ser portador de la vida comunitaria, eso lo entenderemos mejor todavía, sin contemplamos una vez más las conexiones entre la vida individual y la vida comunitaria desde el punto de vista de esta última. Hay un ámbito en la vida individual (sin que importe el que trascurra de manera típica o no) que no sólo permanece –como hemos comprobado ya– sin influencia sobre la vida comunitaria, sino que además no se ve afectado por el trascurso de la misma. Por ejemplo, una guerra es un suceso en la vida de un pueblo; mientras se desarrolla, parte de la vida individual prosigue su marcha sin impedimento alguno; las personas acuden sin estorbo a sus negocios; siguen disfrutando de la naturaleza y del arte; entran en relación con otras personas, etc. Pero en cuanto los destinos de la comunidad se dejan sentir sobre la vida del individuo, éste tiene que interrumpir su profesión y alistarse en el ejército; pierde a seres queridos; se le imponen privaciones de toda índole, en una palabra: su vida empren-

de un rumbo enteramente distinto del que hubiera seguido, si esa persona no perteneciera a la comunidad; ahora su vida depende de la vida de la comunidad. Pero la comunidad se encuentra aquí todavía ante el individuo como su mundo circundante; los sucesos de la vida comunitaria actúan como circunstancias externas [254] sobre el trascurso de la vida individual. Hay que distinguir de ello el caso en que el individuo experimente, él mismo, su vida *como* miembro de la comunidad, conciba los destinos de la misma como lo que significan para la totalidad (conciba, por ejemplo, la guerra como una lucha en favor de la existencia de su propio pueblo) y adopte así la actitud exigida por la función que él debe desempeñar en el organismo (por ejemplo, desempeñando de manera plenamente consciente su función como soldado, como trabajador para la producción de las provisiones necesarias para el interés común, como político dirigente, etc.). Tan sólo en cuanto la vida de las personas adquiere esta última forma, ellas son portadoras de la vida de la comunidad. (Lo son aun en el caso en que el significado que corresponde a los acontecimientos y a su propia actividad en la vida de la comunidad, lo entiendan ellas de modo imperfecto o incluso totalmente erróneo, de la misma manera que la persona individual no necesita ser consciente tampoco del alcance de sus propias vivencias en el contexto de su propia vida individual).

Hay que acentuar que no todos los individuos que pertenecen a una comunidad, necesitan ser "portadores" en este sentido. Muchos pueden participar en la vida comunitaria y representar su tipo, sin tener con ella una relación viva. En comunidades que nacen en virtud de sentimientos positivos de los individuos que la constituyen (por un lazo de amistad, por el matrimonio), tal cosa no sucederá, pero sí en aquellas comunidades que se desarrollan únicamente sobre la base de una vida en común. En un pueblo pueden vivir innumerables personas que llevan el sello de ese pueblo, pero que no se sienten pertenecientes a él y que no se identifican en sus vivencias con los destinos del mismo. Esto no significa en absoluto que su vida carezca de importancia para la comunidad; que esas personas no realicen nada en favor de ella. La comunidad se beneficia del trabajo de tales personas, las incluye en el funcionamiento global de su vida, sin que esas personas se sientan, ellas mismas, como miembros de la comunidad. Ahora bien, si todas las personas pertenecientes a una comunidad fueran de esta índole, entonces la comunidad no sería un organismo, no sería una "personalidad" que viva a partir de su alma, sino que sería únicamente una imagen aparente de la misma, sin consistencia algu-

na, y que se deshace en cuanto desaparece la "ocasión" que mantiene juntas a una pluralidad de personas, sin vincularlas internamente.

El "núcleo" de una comunidad, a partir del cual se plasma su carácter y que garantiza su permanencia a la comunidad, lo constituyen los portadores de la vida comunitaria, los cuales son el ser personal de la misma, por cuanto ellos están dedicados a la comunidad. Cuanto más numerosos sean los portadores que apoyen a una comunidad y cuanto más extensa sea la entrega que hagan de sí a la comunidad, tanto más sólida será la existencia de la misma, y tanto más segura será su manifestación al exterior. Un [255] único líder vigoroso puede ser suficiente para mantener unida a una comunidad y para marcarle su impronta. Pero si él es el único que constituye el alma del conjunto, entonces con su desaparición la comunidad se deshace o se mantiene unida únicamente al exterior, como las agrupaciones que se forman por las circunstancias. Y al experimentar el primer golpe, la comunidad correrá peligro de derrumbarse. (Esto permitiría comprender, creo yo, las relaciones que existen entre el *Estado*, el *pueblo* y la *nación*, así como las posibles formas de Estado en sus relaciones con la estructura de la comunidad presente en ellas).

Es también posible que dentro de una comunidad exista una pluralidad de portadores cuyo ser anímico no concuerde ni sea compatible con la unidad de un único carácter, en contra de lo que es necesario que suceda cuando hay que actuar en una vida comunitaria. El conflicto que con esto se produce, podrá tener como resultado de que la comunidad se escinda en el trascurso de su desarrollo, y se fracture en una pluralidad de comunidades (pienso, por ejemplo, en las escisiones que se producen dentro de los partidos o de las comunidades confesionales). Pero puede suceder también que tal o cual persona se retire, con su ser anímico, de la vida comunitaria a fin de evitar una escisión. Esa persona seguirá vivenciando internamente el destino de la comunidad, pero no intervendrá ya en ella plasmádola; seguirá siendo portador de la existencia de la comunidad, pero no podrá imprimir ya en ella su propio sello. Es posible que esa persona siga estando activa *como* miembro de la comunidad, pero no a partir de su propia alma, sino movida por el espíritu que predomina en la comunidad.

La pertenencia a una comunidad en virtud de la estructura típica del carácter no tiene que estar asociada necesariamente con la vida como órgano de esa comunidad. Hemos visto que alguien puede representar el tipo de una comunidad, sin ser portador de la misma.

Puede suceder también el caso inverso: que alguien sea portador de una vida comunitaria, sin poseer la estructura típica. El hecho de que una persona sea extraña al tipo de la comunidad puede motivar, sí, que la vida personal del individuo se desligue de la vida de la comunidad. Pero es también perfectamente posible que alguien viva en una comunidad y actúe en favor de ella, que funcione como órgano de la misma, y que, a pesar de todo, no deba nada de su ser propio a la comunidad, no muestre los rasgos de carácter que son típicos de la comunidad. Y, por otro lado, es posible que una persona deje de vivir en una comunidad y para ella, y que, no obstante, siga estando enraizado con su ser propio en dicha comunidad: como un miembro desligado de la misma, que [256] no puede negar cuál es su origen, aunque se haya separado del organismo total y no se encuentre ya a su servicio. No se produce una completa supresión de la conexión existente entre el individuo y la comunidad sino cuando la realidad efectiva del desligarse se ha producido en *ambas* relaciones.

e) Formas mixtas de agrupaciones sociales

Hemos tratado primeramente por separado acerca de las diversas clases de agrupaciones sociales, pero hemos acentuado ya que existen conexiones entre ellas. En realidad, tales clases no aparecen casi nunca en forma pura, sino que hallamos más bien evoluciones de diversas clases de agrupaciones, que proceden unas de otras, y encontramos también formas mixtas. Una vinculación "natural", entendida como una comunión más o menos amplia de individuos que poseen una psíquica o personal consistencia del ser, es –como hemos comprobado ya– el presupuesto para toda relación actual y, con ello, para toda formación de unidad actual. De lo extensa y profundamente que esa comunión ahonde en la estructura personal, de eso dependerá la clase de unidad que se forme. El que las comunidades se desarrollen sobre la base de la relación actual (y que lo presupongan como fundamento de su desarrollo), eso lo sabemos ya. Cuando, por ejemplo, un grupo de individuos se encuentran juntos en la misma ocupación, entonces aprenden a considerar y cultivar esa ocupación como su "causa común". En virtud de la peculiaridad especial de los diversos individuos, los unos se hacen cargo de tal función parcial, y los otros, de otra función parcial, y se convierten de esta manera en "órganos" de la totalidad. Aquella "causa común" y la convivencia de individuos de tal o cual índole ejercen tal influencia sobre el desarrollo de los individuos, que llega a formarse un *tipo* común, incorporado por las

personas individuales; y a la vez la comunidad, como conjunto, desarrolla un *carácter* que tiene su fundamento en la índole peculiar de los individuos, y especialmente de aquellos que constituyen "personalidades particularmente marcadas" y que con su vida psíquica se entregan a la comunidad.

Pero sobre el mismo fundamento puede surgir también una sociedad, cuando la vinculación, que al principio es puramente casual y tiene como finalidad la realización de algo, se trasforma en una vinculación voluntaria mediante un acto espontáneo de cohesión. Sabemos ya que con eso no se trata de una sociedad pura, sino que la convivencia dentro de una sociedad presupone algunas relaciones comunitarias de los individuos que pertenecen a ella, y que hace que eventualmente se conviertan en una *nueva* comunidad, sin que la sociedad deje de existir como tal (por ejemplo, frente a la clase escolar con [257] su fin fijado voluntariamente –la realización de la "tarea" determinada– y frente a sus formas de función establecidas voluntariamente al servicio de tal finalidad (las "instituciones"), se halla la clase escolar como unidad de vida que se ha ido formando paulatinamente y que posee su propio carácter y su propio tipo).

Pero, inversamente, es también posible que comunidades que, en el curso de su evolución, adoptan formas sociales, conserven a la vez el carácter de comunidad. La amistad y el matrimonio son comunidades que nacen en virtud de sentimientos unificadores. Pero se habla a la vez de que tales comunidades "se contraen", es decir, que la comunidad de vida que se había ido formando involuntariamente, llega a reconocerse mediante una declaración de la propia voluntad y es determinada como una finalidad. De igual modo, las funciones de la vida comunitaria, surgidas "naturalmente", pueden ser llevadas a la conciencia, prescindiendo de sus portadores individuales, y pueden ser (como quien dice) re-creadas de nuevo mediante un acto de la voluntad para que constituyan una institución social. Así, en lugar del "dirigente" nato de un pueblo surge el "oficio" de líder del Estado, un oficio que es "ocupado" por una persona mediante formalidades elegidas también voluntariamente. Y toda la "organización" (que se había ido formando naturalmente) de la vida del pueblo se convierte entonces en la constitución del Estado, es decir, en un sistema rígido de formas que es modificado mecánicamente mediante una elaboración planeada por los individuos. Existe, claro está, la posibilidad de que esas formas creadas voluntariamente no sean adecuadas para la vida comunitaria y sus necesidades, y la impidan o la coarten en su

trascurso natural, o que no se hallen los portadores apropiados para ella. Pero la voluntariedad puede limitarse también a "reconocer" los correspondientes resultados del progreso natural de la organización (recogiéndolos en la constitución). Y, finalmente, es concebible también que formas creadas artificialmente sean tan adecuadas para la vida comunitaria "como si" hubieran nacido de ella. En efecto, así sucede cuando los individuos, a cuya actividad esas formas deben su existencia, poseen una conciencia intuitiva de la peculiaridad, de la vida y de las tendencias evolutivas de su comunidad, y plasman las formas basándose en ese conocimiento.

Según Simmel, la vida de la sociedad trascurre "*como si* cada elemento hubiera sido predeterminado para ocupar su lugar en ese conjunto"[92]. "El que cada individuo, por medio de su cualidad personal, esté destinado de por sí para un determinado puesto dentro de su ambiente social; el que ese puesto que le corresponde a él individualmente [258] exista también realmente en el conjunto social, eso es el presupuesto a partir del cual el individuo vive su vida social, y al que puede designarse como el valor de universalidad de la individualidad". "En la medida en que (el individuo) no realiza este *a priori* o no lo encuentra realizado, en esa misma medida él no llega a estar socializado".

Lo que Simmel traza aquí es la *imagen ideal* de la sociedad y de la comunidad, por la cual se puede medir la perfección de las asociaciones que existan de hecho; el que la vida de tales asociaciones trascurra según este estilo, eso no puede afirmarse en modo alguno. Más aún, es cuestionable el que deba designarse como "presupuesto apriorístico" de la vida social el postulado de la perfecta adaptación de todos los elementos al conjunto social. Hay que tener en cuenta en todo ello dos circunstancias: 1) El hecho (que Simmel mismo subrayó clarísimamente en un pasaje citado anteriormente) de que la persona individual no se absorbe nunca por completo en la vida social, sino que conserva siempre su "esfera íntima" (según la expresión de Scheler). 2) La posibilidad de la inadecuación de una persona para la función social asumida por ella.

Reflexionemos en primer lugar sobre el primer aspecto. Si el completo absorberse en la sociedad es algo inasequible *por principio*, entonces a las asociaciones que no cumplan con ese requisito no se las podrá designar como "imperfectas". De hecho, el requisito debe

92* Op. cit. [SIMMEL, *Soziologie*], p. 43.

rechazarse como injustificado, incluso partiendo de la idea de la *sociedad*. La sociedad exige únicamente de sus elementos el que asuman una función que contribuya a la consecución de la finalidad que la constituye. No se alza con la pretensión de reclamar a los individuos todo su ser interior. La cuestión es diferente en la *genuina comunidad*. En ella, o en los individuos que a ella pertenecen, vive una tendencia a llegar más allá de sí misma y a conseguir una perfecta unión. Ante ella se encuentra la imagen de una comunidad *perfecta*, que no puede ser alcanzada por ninguna comunidad terrena –y no casualmente, sino tampoco por principio–; su factibilidad es comprensible a base de lo que las comunidades terrenas pueden hacer en el intento de superar el aislamiento absoluto. Por tanto, es inherente a toda comunidad terrena una imperfección interna y una tendencia a superarse.

De *esta* imperfección hay que distinguir enteramente la imperfección en la distribución de las funciones sociales, a la que Simmel se refiere. También en este caso existen diversas posibilidades. [259] Cuando un individuo no encuentra en *la* comunidad a la que pertenece "casualmente", el terreno para los dones que él, por principio, querría que fructificaran en favor de la comunidad, entonces eso es de hecho una imperfección de esa comunidad, que no es capaz de aprovechar todas las energías existentes en ella, pero no es por principio un defecto que sea inherente a la comunidad como tal. Se puede decir en realidad que la "socialización" (entendida en el sentido de Simmel) no ha avanzado lo suficiente, es decir, que la comunidad no ha alcanzado aún lo que por principio pudiera alcanzar, porque pertenece propiamente al curso de su evolución "natural" el desarrollar todo lo que dormita en ella.

Las circunstancias son más difíciles, cuando se trata de la distribución de las funciones *sociales* (la sociedad, tal como nosotros la entendemos). Para que una sociedad sea la sociedad perfecta son necesarias dos cosas: que sus funciones e instituciones estén perfectamente adecuadas a su finalidad, y que en ella existan individuos que puedan cumplir perfectamente tales funciones. Lo uno no se da sin más con lo otro. La organización más perfecta –en lo que respecta al fin que se pretende alcanzar– puede fracasar por falta de recursos humanos apropiados. Por otra parte, la organización más adecuada a su fin, en lo que respecta a las energías personales de que dispone, no tiene por qué ser, ni mucho menos, en sentido absoluto, la organización mejor. En ambos casos la sociedad no corresponde al ideal de la

perfección. Pero ni en un caso ni en el otro se puede decir que los individuos no se hallen todavía lo suficientemente socializados, por la distancia que los separa aún del ideal. Por eso, la sociedad imperfecta no es una sociedad en menor grado. La "armonía" entre "el individuo y la sociedad", que Simmel ve caracterizada en la "profesión", no es *condicio sine qua non* de la sociedad. Claro que si faltaran individuos que fueran apropiados para servir de alguna manera a los fines de la sociedad, entonces esa sociedad no podría existir realmente. Pero si la situación es únicamente tal que no se puede realizar la mejor organización posible, o que las funciones sociales no son las formas en las que la índole personal de los individuos pueda realizarse de la mejor manera, entonces tendremos, sí, una sociedad imperfecta –medida con arreglo a su ideal– pero no tendremos, ni mucho menos, una sociedad rudimentaria. Aquella "armonía" no es un elemento constitutivo de la sociedad, y las deficiencias descritas no radican necesariamente en la estructura de la sociedad, pero se hallan caracterizadas, por principio, como deficiencias posibles.

[260] En las formas mixtas de comunidad y sociedad, que habíamos considerado, el peligro de una inadecuación de la persona individual y de su función social es tanto mayor, cuanto mayor sea el grado en que constituyan una sociedad. Pero cualquier otra –por decirlo así– imperfección constitutiva, el no llegar al ideal de la unión absoluta, podrá surgir únicamente cuando la agrupación social tenga el carácter de una genuina sociedad.

Como una forma mixta especial, habrá que considerar a la "sociedad" en un significado del término considerablemente diferente del aquí fijado: en el sentido de la sociedad a la que uno pertenece o no pertenece, cuyas formas está uno infringiendo, etc., es decir, "lo más granado" de la sociedad, que se segrega como un sector cerrado dentro de comunidades mayores. Y, así, cada ciudad, cada región, cada comunidad cultural supraestatal tiene su "sociedad". Esa "sociedad" muestra algunos rasgos esenciales de la comunidad: se congrega en ella "espontáneamente", no está fundada con arreglo a un plan, y, por cierto, la base para ello es una coherencia interna. Es verdad que la pertenencia a la "sociedad" está ligada a cierta "posición social", es decir, al hecho de ocupar un determinado puesto dentro de la sociedad (entendida en otro sentido de la palabra). Pero esa formación se basa en el presupuesto tácito de que las posiciones sociales sólo pueden ser ocupadas por personas que, por su estructura interna, pertenezcan a la "sociedad", y que, según eso, tales posiciones ofrecen la

garantía de que quien las ocupa posee la requerida estructura interna. Si una persona, en virtud *únicamente* de su posición, ingresa en la "*sociedad*" sin poseer esa estructura, entonces no se integra jamás orgánicamente en ella, sino que permanecerá siempre en su seno como un cuerpo extraño y perturbador.

En algunas ocasiones hemos mencionado ya de pasada una formación social análoga: la "masa", entendida en el sentido de amplios estratos populares. También en este caso tenemos una realidad común interna en virtud de la cual la gente se reúne, y tenemos una posición social que está relacionada con la estructura interna de los individuos y con su pertenencia a la "masa". Tanto la "sociedad" como la "masa" son "clases", en las cuales se reúnen los individuos dentro de una comunidad mayor y, por otra parte, se segregan entre sí formando una especie de estratos[93].

[261] En su *Soziologie* Simmel ofrece reflexiones sobre la importancia que tiene el *número* de los individuos que pertenecen a ella, para la estructura total de una formación social[94]. En la estratificación

93* Estas dos clases las mencionamos únicamente como ejemplos de la estratificación social. Por principio, la formación de estratos puede llegar más lejos.

94* En el capítulo titulado "Die quantitative Bestimmheit der Gruppe" ["La determinación cuantitativa del grupo"]. El tema merecía un estudio específico. Las exposiciones de Simmel son muy sugestivas, pero admiten un mayor desarrollo y en concreto necesitarían ser examinadas y comprobadas muy detalladamente. Así, por ejemplo –para mencionar sólo un ejemplo– la audaz tesis de que el nivel de una agrupación disminuye necesariamente con el número de sus elementos, difícilmente soportaría un examen crítico. Seguramente podrían aducirse algunas objeciones contra la idea de que sólo las mociones más bajas pueden mantener unidas a grandes masas de individuos. Pero, en este caso, habría que preguntarse en primer lugar hasta qué punto hay en tales casos un mero "*contagio*" y hasta qué punto existe una genuina *relación común*. Y, por otro lado: si tenemos en cuenta la gran extensión que pueden tener movimientos precisamente muy profundos –tanto nacionales como religiosos–, entonces nos veremos obligados a sospechar que la unión no sólo no se realiza *tan fácilmente* en los estractos más profundos como en los estratos periféricos, y necesita impulsos más poderosos, sino que además se hace entonces más sólida y más íntima, aunque abarque a amplios sectores. – Otro problema de gran trascendencia a este respecto es el de saber qué numero de elementos pueden desligarse de una asociación sin poner en peligro la existencia de la misma. Simmel aborda esta cuestión, hablando de una característica peculiar de dos clases de grupos (*Soziologie*, p. 81). En ellos, "la salida de cada individuo destruiría el conjunto", y esto confiere a tales grupos, así piensa él, el sello de la finitud, mientras que cualquier otro grupo admite la sustitución y, por tanto, la duración indefinida. A mí me parece que la cuestión no es tan sencilla, ni mucho menos. En las comunidades un tanto grandes –por ejemplo, en los pueblos– hay también un final, que se basa en que el número de los individuos que pertenecen a ellos es demasiado pequeño para sustentar al conjunto. Sería necesario examinar más detenidamente tales circunstancias.

social es esencial el que los que se encuentran en la sociedad sean *pocos* y el que a ellos se contraponga la "gran masa". En todo ello el carácter distintivo corresponde más a la "sociedad" que a la masa. Es verdad que la "masa" es, en sí, cerrada y homogénea, y que considera como intruso a todo aquel entra en ella, sin pertenecer internamente a la misma. Y en la postura de lucha del proletariado, con su conciencia de clase, la masa misma es la que marca la más profunda línea de separación de todo lo que es exterior a ella. Sin embargo, para su vida propia e interior no desempeña ningún papel la exclusión de los otros. En cambio, lo propio de la "sociedad" es lo de ser "exclusiva"; la exclusión de los otros es un elemento integrante de su sentimiento de cohesión *interna*; la expresión adecuada de ese sentimiento es la de llamarse a sí mismos: *nous autres*. Como en todas las comunidades formadas, en las clases hay también determinadas formas de vida y de convivencia, en las que se expresa su peculiaridad y por las que los individuos se muestran como pertenecientes a ella. Pero estas formas de vida [262] ("formas sociales", costumbres, usanzas) desempeñan un papel enteramente distinto en la "masa" y en la "sociedad". La vida ingenua e irrefrenada del individuo se desarrolla plena e íntegramente en el marco de la "masa". Si se ajusta a las formas preconstituidas, entonces trascurre por sus vías; y esto es lo normal, porque las formas son en general lo suficientemente amplias para abarcar en sí a la vida entera. Si quebranta las formas, si vulnera la costumbre y la usanza, entonces eso se venga en el individuo, sin que la comunidad sufra por ello ningún daño. La existencia de la sociedad está ligada a la conservación de la forma; el que la quebrante, se sitúa con ello fuera de la "sociedad". Las formas de la "sociedad" constituyen una complicada obra de arte (no creada según un plan), y la vida en esas formas es un juego de atractivo estético. Este sistema de formas, artístico y muy ramificado, no soporta toda la riqueza de la vida individual y de las relaciones humanas. Está perfectamente deslindado lo que es posible hacer en el marco de la "sociedad" y lo que ha de evitarse en ella, a fin de que la sociedad no se derrumbe. Y el carácter lúdico de la vida no se compagina con la seriedad y la gravedad de la vida personal irrefrenada. La vida social es el arte de vivir, un método para liberarse del peso de la existencia. Esto no quiere decir en absoluto que cualquiera que pertenezca a la "sociedad", tuviera que ser absorbido por la vida de sociedad. Lejos de eso, la vida social se edifica sobre la base de una vida subterránea, irrefrenada y no-menguada, y bajo la cubierta de las relaciones humanas lúdicas y estilizadas se entrevera una confusión de relaciones ori-

ginarias e ingenuas que serían imposibles dentro de la "sociedad". La necesidad de poner dique a sus impulsos vitales originarios y de ejercer control sobre ellos priva a la "sociedad" de la actitud ingenua de comunidad y parece aproximar su postura a la actitud de la sociedad. Es verdad que el otro no es aquí ni objeto teórico al que se estudia, ni objeto práctico al que se utiliza, pero sí es un objeto estético del que se disfruta. Claro que ante ese objeto estético no se sitúa uno contemplando, como ante un cuadro pictórico, sino que sitúa a la propia persona y a sus relaciones ante los demás. En una palabra: se disfruta de la totalidad de la vida social, en la que los sujetos se hallan unidos unos con otros[95]. Es un espectáculo [263] en el que se es a la vez actor y espectador (sin que por este motivo sea necesario ponerse una máscara ajena; basta por completo el que uno se represente escénicamente a sí mismo). Se halla íntimamente relacionado con ello el hecho de que, en la sociedad, los otros y la propia persona misma estén dados por medio de la imagen. No se vive ingenuamente, sino que uno se contempla a sí mismo con los ojos de los demás y sintoniza su conducta para que la imagen de la propia persona se inserte armónicamente en el marco de la totalidad. En esto hay una objetivación de las personas –de las personas ajenas y de la propia persona–, que hace que sea comprensible el que esa estructura social, a pesar de los rasgos de comunidad que muestra, haya recibido el título de "sociedad".

En consonancia con ello se comprenderá que para el estrato inferior del pueblo se haya hecho corriente la expresión de "masa", aunque tengamos razón para reclamar también para ella la expresión de comunidad. El convertir al otro, de alguna manera, en el objeto es una actitud completamente extraña e inusual para la "masa". La imagen que el uno tenga del otro, desempeña un papel escasísimo; uno se vive en primer lugar a sí mismo y desaparece con ello entre la multitud de los demás. El número vuelve a desempeñar un papel en esta distinción entre "masa" y "sociedad". La "sociedad", son los pocos cuya vida se desarrolla ante los ojos de toda la comunidad (no sólo ante los ojos de la propia clase, aunque esto suceda también de manera especial). Como miembro de la "masa", uno vive anónimamente. Dentro de la masa no falta en absoluto una comprensión de unos hacia otros y un vivenciar recíproco, cosas que son esenciales de la

95* El carácter estético de la "sociedad" aparece con especial claridad en los "actos sociales" (en el sentido de fiestas de sociedad). Son una ocasión en que se reúnen los miembros de la "sociedad" con el fin de disfrutar de su reunión.

comunidad. Pero reina, no obstante, un estar tan encerrado en sí mismo, un absorberse tanto en las propias vivencias, que, junto a la genuina vida comunitaria, los fenómenos del mero contagio ocupan un espacio tan amplio, que podemos suponer con Scheler que eso es lo característico de la masa en el sentido anteriormente determinado.

La estratificación social retorna en todas las comunidades de un tipo determinado, y es propio de la esencia de las clases el entrecruzar esas comunidades y el reunir en sí a individuos de distintas comunidades: tanto la "sociedad" como la "masa" (el proletariado) son internacionales. Cuanto más intensa es la conexión de una de las comunidades que se entrecruzan, tanto más floja será la conexión de las demás. Esta rivalidad entre comunidades que [264] se entrecruzan entre sí, no existe entre comunidades en las cuales la una *abarca* a la otra. El patriotismo local y el hecho de ser ciudadano del Estado, el nacionalismo y el cosmopolitismo *no necesitan* hallarse contrapuestos, porque en estos casos la comunidad más restringida puede insertarse como totalidad y de manera indivisa en la comunidad más amplia, mientras que en las comunidades que se entrecruzan, la una provoca escisiones en el interior de la otra.

f) Los tipos sociales

En las últimas reflexiones hemos hablado constantemente de *tipos* sociales. Pero hay que exponer un poco más claramente de lo que se hizo hasta ahora, el sentido de esta expresión.

Todas las vivencias –como habíamos visto– tienen, a pesar de su absoluta individualidad, una esencia universal que ha de "tomarse" de ellas y que puede retornar en una multitud de vivencias individuales. Además de la universalidad esencial, existen en ellas niversos niveles de universalidad, una división en géneros y especies. Por ejemplo, frente a las numerosas percepciones individuales de una determinada cosa "D", existe una esencia "percepción de 'D' ", a la cual pertenecen la "percepción de una cosa" y la "percepción en general" como géneros de orden superior.

Lo que se dijo aquí en términos muy generales acerca de las vivencias, eso se aplica también, naturalmente, a las actitudes de las personas entre sí. También la simpatía y la antipatía, a pesar de su índole absolutamente específica, poseen una esencia que puede captarse en general, y a la que corresponde en el objeto del acto, de la correspondiente persona, una forma universal en la que ella se inser-

ta: es precisamente lo que denominamos "tipo" –en un primer sentido–, por ejemplo el tipo de "amigo" o de "enemigo", de "señor" y de "criado", de "compañero", etc. A esta clase de tipos pertenecen también las formas de función y los órganos de la sociedad y de la comunidad. No se refieren al modo de ser de las personas (como rasgos generales de carácter), sino que son precisamente formas que se ven llenas (temporalmente o de manera permanente) por personas. Sin embargo, no cualquier persona puede insertarse en cualquier forma, sino que se fundamenta en su consistencia de ser el que pueda llenar tales o cuales formas.

Es, además, una peculiaridad de los actos "sociales" (en el sentido más amplio de la palabra) el hacer que nazcan nuevas objetualidades: relaciones entre personas como amistad, enemistad, camaradería, dominio, etc.; y estas relaciones, lo mismo que la fuente de la que brotan, muestran una faceta individual y típica. Además, estos tipos tienen influencia en el comportamiento [265] de los individuos que se configuran en ellos: comportamiento que se motiva de manera típica. Por de pronto, la forma de relaciones sociales más universal de todas –el simple hecho de que haya personas que estén juntas– determina una trasformación de todo el trascurso de las vivencias, en contraste con la vida del alma solitaria. En cuanto llego a ser consciente de la presencia de una persona –o incluso de la mera existencia de personas que pudieran conocerme y conocer mi manera de obrar–, entonces actúo con la conciencia de hallarme bajo la mirada de un "espectador" que me aprehende y aprehende mi obrar (tanto exterior como interior), lo contempla, lo valora y lo enjuicia en las direcciones más diversas, y de hallarme bajo la mirada de un "compañero" (entendido en el sentido más amplio de la palabra, en el sentido basado en la estructura de la persona como tal), que puede hacerse partícipe de mi vida. Esta vida bajo la mirada de otra persona es una vida modificada, en contraste con el "ingenuo" ir viviendo, sin que el tenerlo en cuenta a él necesite ser de algún modo un acto intencionado: hay formas de conducta que, en presencia de otros, "se prohíben enteramente por sí mismas" o también "se entienden enteramente por sí mismas". *El hecho de que* se produzca tal modificación, se halla incluido en el tipo de "espectador" o de "compañero", y en el de "estar juntos". De qué *clase* sea esa modificación, eso se fundamenta en la esencia de la persona como tal, y no es un tipo en el sentido en que lo hemos entendido hasta ahora, no es una forma en la que se inserte la persona individual, sino que es un elemento constitutivo de su propia consistencia de ser.

Como sucede con la forma más universal de la convivencia, así también cada tipo especial tiene una influencia motivadora incluida en su propio contenido de sentido. Cada hombre se presenta bajo diversos "aspectos", según sean las circunstancias sociales típicas en las que él se encuentra. Ante mi "amo" soy sumiso; con mi "criado" soy imperioso, etc. Cada situación en la que me encuentro es una totalidad de sentido, en la que mi comportamiento ha de insertarse. Eso es obrar razonablemente, y toda conducta que esté en contradicción con el sentido de la situación, es irracional (claro que en todo ello hay que tener en cuenta lo que comprobamos anteriormente, a saber, que no toda persona individual se ajusta a cualquier forma social, y que, por tanto, cuando esa persona no aparece como representante de un tipo acomodado a ella, entonces su peculiaridad personal exige un comportamiento distinto, conforme al sentido de su tipo y de la situación social). Esas formas típicas de comportamiento no son "máscaras" que el individuo se ponga y bajo las cuales oculte su "verdadero rostro" (aunque también puede suceder tal cosa), sino que se verifican en la "perspectiva social" que está exigida por la correspondiente "orientación social", y corresponden en cada caso a un rasgo distinto de su manera de ser. Porque [266] el comportamiento típico y los tipos reciben, ellos mismos, su impronta típica, en cada caso individual, de las personas en las que se insertan.

Se producen conflictos, cuando (según mencionamos anteriormente) la índole de una persona pugna con el tipo representado por ella, o bien cuando se reúnen diversos tipos incompatibles entre sí, o, más bien, se reúnen tipos que exigen, por su sentido mismo, formas de conducta que son incompatibles unas con otras. Y, así, al "huésped" se le debe tributar una acogida amistosa, pero al "enemigo" hay que mostrarle rechazo. Cuando un enemigo entra en mi casa, entonces yo no puedo satisfacer a la vez a ambas exigencias. En tal caso, el criterio para la decisión depende de la conformidad de los tipos sociales con un valor determinado, de los comportamientos que deban adoptarse con respecto a tales tipos, y de las normas de preferencia a las que deban estar sometidos tales tipos.

A los tipos, en el sentido considerado hasta ahora, pertenecen, como ya se mencionó, las formas de función de la sociedad y de la comunidad, así como las diversas formas de las agrupaciones sociales mismas, que ya hemos examinado. Hay que distinguir plenamente de ellas los tipos de comunidad de los que hemos hablado anteriormente (el tipo del alemán, el tipo del hombre del Renacimiento,

el tipo de súbdito de la Casa de Habsburgo, etc.). Los tipos, en este sentido, no son formas en las que los individuos se inserten, sino estructuras generales que se hallan encarnadas y realizadas por la consistencia del ser de las personas mismas. Son *tipos de personas*, como los que encontramos ya el efectuar el análisis de la persona individual, y es "casual" para ellas el que hayan adquirido su impronta precisamente en la vida de una comunidad y de tal o cual comunidad determinada, y se hayan convertido en sus tipos, cuando, por ejemplo, una marcada personalidad de líder impuso su tipo con gran poder sugestivo a los que vivían en comunidad con esa persona, o se lo impuso como "modelo", o cuando los individuos vinculados adoptaron, por influencia mutua, un curso de desarrollo que los condujo a la formación de un tipo común que se apartaba del tipo original. Mientras que los tipos en el primer sentido aparecen únicamente en la vida social, vemos que los tipos en el segundo sentido pueden ser encarnados también, por principio, por individuos al margen del mundo social.

En cuanto a la relación entre las dos clases de tipos sociales, vemos que la realización del primero remite –genéticamente– a la del segundo, porque la realización de tales o cuales formas de la vida social depende del modo de ser de las personas singulares, del modo de ser típico y del modo de ser individual. Pero los tipos de la segunda clase exigen, como fundamento para su realización en la vida real, personas con peculiaridad individual. Porque [267] sólo donde se presentan estas características, puede desarrollarse un "nuevo" tipo, mientras que personas con ninguna o con escasa peculiaridad individual pueden tan sólo insertarse en tipos ya existentes.

Así que toda la vida social y todas las formas sociales remiten últimamente al núcleo de la persona, que está sustraído a todas las influencias de las interacciones.

Consideración final

La distinción, válida por principio, entre ser psíquico y ser espiritual y entre psicología y ciencias del espíritu

Nuestra investigación acerca de la comunidad nos proporciona nuevas perspectivas acerca de la estructura de la realidad psíquica y del mundo espiritual.

Consideramos como "psique" una realidad bien delimitada en sí, formada por un curso de acontecimientos que puede estar condicionado eventualmente por un ser y un acontecer de género diverso (la naturaleza física), se basa en ello, pero lo hace únicamente en el sentido de que, a pesar de basarse en esa conexión, no se integra en ella. Esta afirmación no contiene ninguna anticipación acerca de la índole de las relaciones entre el acontecer psíquico y el acontecer físico; no contiene ninguna actitud ante la controversia entre el paralelismo psicofísico y la teoría de la interacción. Dejaremos completamente en suspenso la índole de la relación entre los dos ámbitos; nos limitaremos a acentuar que el acontecer psíquico representa una conexión de *género nuevo* y *bien separada* de lo físico.

Todo acontecer *puramente* psíquico se limita a la vida de un individuo aislado. Es verdad que hay una *influenciación* del acontecer psíquico, dentro de un individuo, por otro acontecer psíquico, pero no existe ninguna conexión supraindividual. Una realidad psíquica *extensiva* es posible tan sólo en cuanto el acontecer psíquico es realización de una *vida espiritual*. El *espíritu* es un salir de sí mismo, es una apertura en doble sentido: hacia un mundo de objetos que es vivenciado, y hacia la subjetividad ajena, hacia el espíritu ajeno, *con* el cual es *vivenciado* y *vivido* en común. (En un sentido derivado

hablábamos de "espíritu objetivo", es decir, del mundo de los objetos, en cuanto el sujeto se reencuentra en él y en cuanto de ahí le afluye vida a él). La apertura hacia el mundo, en la medida en que el mundo no es espíritu, no suprime el aislamiento del individuo. El mundo de los objetos –diciéndolo más exactamente: de los objetos captados (percibidos, experimentados, contemplados, conocidos) teóricamente– es la contraparte del espíritu captador, es opuesto a él, se diferencia de él, no es una sola cosa con él. Pero la apertura, [268] entendida en otro sentido, elimina el aislamiento del individuo, le sitúa en la conexión del mundo espiritual. También el individuo espiritual *puede* aislarse, puede retirarse a la apertura "teorética" y apartar también de sí al mundo espiritual, contemplarlo como *simple* objeto. Pero este aislamiento es artificial, una supresión de tendencias espirituales originarias. El espíritu, en su actitud vital originaria, está abierto a la afluencia de vida espiritual procedente de la totalidad del mundo espiritual. *Esta* apertura es el fundamento sobre el que se basan todas las realidades espirituales supraindividuales (*también* las sociedades que deben su existencia a los actos creativos espontáneos de individuos aislados artificialmente). Puesto que esta apertura pertenece a la actitud vital originaria del individuo espiritual, puede afirmarse con razón que ella es precisamente una esencia tan originariamente social como individual; pero con esto no se elimina el hecho de que las formaciones sociales se fundamenten en individuos.

Todas las realidades supraindividuales genuinas son espirituales. La unión entre los individuos psíquicos se efectúa sobre la base de su espiritualidad, aunque allá donde tiene lugar tal unión, existan también conexiones psíquicas que trasciendan. Las formaciones sociales, cuyos elementos son individuos psíquico-espirituales, están determinadas en su estructura no sólo por el carácter psíquico sino también por el carácter espiritual de sus elementos, pero la posibilidad de su existencia se la deben únicamente a la energía vinculante del espíritu. En cuanto concebimos la vida espiritual como borrada del mundo, entonces se desintegra la realidad psíquica en una serie de mónadas psíquicas. En cambio, es perfectamente concebible un reino espiritual de espíritus, en el que existan realidades espirituales supraindividuales. Las personalidades empíricas –tanto individuales como supraindividuales– son realidades mixtas: vida espiritual, alimentada por las fuentes de una psique, encarnada en un acontecer psíquico y vinculada, con ello, a un cuerpo físico. Para entender su estructura, es necesario un conocimiento de la estructura apriorística de *todos* los ámbitos de la realidad que participan en ella. Nuestras investigaciones se

encaminaron primeramente a elaborar algunas leyes fundamentales del ser psíquico y del ser espiritual y su entrelazamiento en la unidad de las mencionadas realidades compuestas.

La separación entre psique y espíritu es de la máxima importancia para la teoría de la ciencia, porque a partir de ella –y sólo a partir de ella– es posible establecer un deslinde, por principio, entre la *psicología* y las *ciencias del espíritu* y lograr comprender las relaciones mutuas que existen entre ellas. Muchísimas cosas que se han escrito sobre esto, [269] se explicarán únicamente por la existencia de una completa confusión y falta de claridad en cuanto a los fundamentos que presupone la dilucidación de estas cuestiones. Se ha pretendido que la psicología es el fundamento de las ciencias del espíritu, que es una "ciencia humana universal", como quien dice. Y, por otra parte, se ha concebido a las ciencias del espíritu como una recopilación de materiales para la psicología[96]. El presupuesto tácito de todo ello es que la psicología tiene que ver con el "espíritu", y el que las ciencias del espíritu tienen que ver con la "psique" de los hombres. Para decirlo con otras palabras: se ha pretendido que entre la psique y el espíritu no hay diferencia, es decir, lo contrario precisamente de lo que nuestras investigaciones trataron de poner de manifiesto.

Recientemente el reconocimiento de la necesaria separación ha abierto gradualmente el camino para entender la exigencia de una psicología "orientada hacia las ciencias del espíritu" juntamente con una psicología "orientada hacia las ciencias naturales", de una "psicología comprensiva" junto a una "psicología explicativa", de una psicología "descriptiva y analítica"[97]. Creemos que con nuestra separación entre psique y espíritu hemos hallado la raíz que motiva esta exigencia, y tenemos que examinar ahora si se le hace ya justicia suficientemente mediante las dos disciplinas exigidas.

Si partimos del estado actual de la ciencia, entonces tendremos, por un lado, a la psicología, no dividida aún por principio según los puntos de vista aducidos, aunque dominada por diversos motivos y métodos y escindida en una serie de ramas de investigación. Por el otro lado, tendremos a las diversas ciencias del espíritu, cada una de

---

96* Así se expresa Lamprecht teóricamente, por ejemplo, en su obra: *Moderne Geschichtswissenschaft* [Moderna ciencia de la historia], y lo hace prácticamente en sus estudios históricos.

97* En este contexto habrá que mencionar principalmente a Dilthey, Spranger y las exposiciones de Münsterberg, ya mencionadas (véase el Estudio primero, Apéndice II).

las cuales existe de por sí y trabaja según un método propio elaborado cuidadosamente, aunque se entreveren muchas veces y se completen recíprocamente. Tanto la psicología como las ciencias del espíritu son, en su forma actual, ciencias *empíricas*, ciencias acerca del mundo o de determinadas realidades que se encuentran en el mundo. Y, por cierto, se trata enteramente de realidades *mixtas*, en cuya constitución participan diversos ámbitos del ser.

Si contemplamos primeramente las ciencias del espíritu y sus objetos, entonces podremos establecer una separación que las clasifique en dos grandes grupos: las ciencias de la *cultura*[98], que [270] investigan la estructura de diversas formaciones culturales objetivas, de obras e instituciones humanas, etc., entre ellas se encuentran las relaciones jurídicas, las relaciones económicas, las creaciones del arte, los idiomas, etc., y las ciencias *históricas*, que se ocupan de la vida humana, incluido el desarrollo de las formas culturales. Los hombres son individuos que poseen un cuerpo físico, psique y espíritu; las formaciones culturales son plasmaciones objetivas del espíritu, que se hallan plasmadas en algún material no-espiritual. Si examinamos de qué manera las ciencias de la cultura suelen tratar acerca de sus objetos, entonces vemos que se ocupan esencialmente de poner de relieve su estructura de sentido: se ocupan del *contenido* de una poesía y no de los signos escritos ni del papel, ni de la tinta y la pluma con la que la poesía está escrita; de las normas jurídicas y no del material que es necesario para su trasmisión; del contenido de significado y de las formas del lenguaje, y no del sonido de la voz con que el lenguaje se pronuncia (a no ser que el tono, por su calidad, se tenga en cuenta como portador de sentido, debiendo ser considerado entonces como algo espiritual). Por consiguiente, a las formaciones culturales se las trata como a realidades espirituales objetivas. Para su análisis no son necesarios ni conocimientos científiconaturales del material en el que se hallan asentadas, ni tampoco un conocimiento de los procesos psíquicos que han desempeñado un papel en el origen de una obra. Según eso, las ciencias de la cultura son completamente independientes de la ciencia natural y de la psicología. Cuando se las quiere fundamentar en la una o en la otra, ello se comprende únicamente por una confusión de *su* tarea con la tarea histórica, es decir, con la cuestión acerca del *origen* de las formaciones culturales.

98* La expresión [*Kulturwissenschaften*] fue introducida por Rickert con el fin de aplicársela a todo el campo de las "ciencias del espíritu", pero nosotros la utilizaremos únicamente en el sentido más restringido.

Veremos en seguida que, aunque el problema de su génesis no pueda resolverse mediante la explicación proporcionada por la ciencia natural ni por la psicología, tienen, no obstante, aquí su lugar.

Las formaciones culturales objetivas tienen su "origen" en el espíritu subjetivo creador que las plasma de algún material o con ayuda de algún material. La naturaleza de este material pone límites a las posibilidades de plasmación. Se opone eventualmente a las intenciones creativas e impide su plena eficacia. Lo que es la obra acabada, eso puede explicarse en parte por la naturaleza del material y por las leyes del curso natural representado por el proceso creativo. Aquí hay que recurrir a la ciencia natural con el fin de lograr una explicación. Además, los actos creativos, como actos de individuos humanos, son procesos psíquicos y están sometidos a las leyes de lo psíquico. Si las intenciones de un artista [271] aparecen puras en su obra, eso no sólo depende de la naturaleza de su material, sino también de la condición psíquica (o psicofísica) y del correspondiente estado psíquico de la personalidad creadora. Éste es el punto donde la psicología –más exactamente: la psicología *explicativa*– debiera intervenir. Pero si tomamos en nuestras manos las obras de los historiadores –claro que no necesitan ser obras tales que se fundamenten ya en el presupuesto de que la historia es psicología aplicada, sino que deben ser lo más posible obras de investigadores no deformados teoréticamente, sino guiados por el sano "instinto" para su tarea especial–, entonces veremos que la explicación científiconatural y la explicación psicológica ocupan en todo ello un espacio escasísimo. Lo que más le interesa al historiador son las *intenciones* del espíritu creativo (ya sea una personalidad individual o bien una personalidad supraindividual), que encuentran un cumplimiento más o menos extenso en la obra, los actos de los que brota. El historiador tiende, no a *explicación* genética, sino a una *comprensión genética*[99]. Y para ofrecer la explicación suele él recurrir únicamente –como Scheler acentuó en diversas ocasiones– a aquello en que ciertas intenciones demostrables no llegaron a su ejecución, y, por cierto, no porque se vieran contrariadas por intenciones opuestas (lo cual pertenece todavía al terreno de lo comprensible), sino porque se quebraron en la "naturaleza": en la naturaleza del material o de la propia psique o *physis*.

99* En cuanto a la oposición entre explicación y comprensión genética, véase también: K. JASPERS, *Psychopathologie*, pp. 13ss. En la necesidad de hacer esta distinción, Jaspers concuerda con nosotros. Por el contrario, su concepción acerca de las relaciones causales difiere considerablemente de la mantenida aquí.

Lo que aquí se expuso acerca de la historia de las plasmaciones objetivas del espíritu, se aplica, como es fácil ver, a la historia de la vida espiritual en general, la cual abarca conjuntamente –en su totalidad– el origen de formaciones culturales objetivas. Comprender reviviéndola la vida del espíritu, en su trascurso y en su estructura fáctica, y comprender así todo lo que en ella se desarrolla y se plasma, y representarlo a fin de que con ello se comprenda: tal es la tarea de las *ciencias empíricas del espíritu*.

Qué papel le corresponda, además, a la psicología *explicativa*, eso lo hemos indicado ya y volveremos más tarde a formularlo expresamente. Ahora bien, ¿qué pasa con una *psicología de la ciencia del espíritu*? ¿Qué tarea tendría ella que cumplir junto a las diversas ciencias del espíritu y además de la tarea que estas últimas realizan? Las [272] ciencias del espíritu empíricas, en la medida en que las hemos considerado hasta ahora, se ocupan de las plasmaciones espirituales *individuales* y del trascurso singular y fáctico de la vida espiritual: de la lengua griega, del derecho romano, de las composiciones poéticas de Goethe[100], de la vida del pueblo alemán o de una personalidad particular. Pero esta concepción y representación "individualizante" de las realidades espirituales no es la *única* tarea que proponen a la investicación científica. Existen además diversas posibilidades de otras manera de contemplar las cosas: en analogía con las ciencias naturales descriptivas, podemos concebir ciencias del espíritu descriptivas, que investiguen mediante una contemplación comparada las plasmaciones espirituales individuales, indagando qué es lo que tienen en común y ordenándolas por clases. A este campo pertenece, por ejemplo, la lingüística comparada, la historia comparada de la literatura, parte de la antropología (aunque la actitud de esta última sea *predominantemente* científiconatural), y también buena parte de lo que hoy día se denomina "psicología diferencial" (la descripción de los tipos universales del niño, del joven, de los sexos, de los grupos profesionales, etc.)[101], y luego la parte principal de la moderna sociología[102], y finalmente también los ensayos de una formulación de "leyes" universales para describir la historia de los pueblos (leyes que

---

100 Cf. p. 86.

101* Para una visión de conjunto véase: W. STERN, *Differentielle Psychologie* [Psicología diferencial...], Leipzig, 1911.

102* Claro que el material que tal ciencia propone debe ser examinado aún con mayor detención. En la *Soziologie* de Simmel, que es una obra de gran riqueza, vemos que, por ejemplo, las comprobaciones empíricas y las intuiciones esenciales se encuentran yuxtapuestas, sin que se proceda a una separación por principio.

no podrían aparecer como análogas a las leyes físicas, sino que tendrían que aparecer como reglas empíricas), como las "épocas" de Comte[103] y "la era de la cultura" de Lamprecht[104] o también la doctrina de Maquiavelo[105] sobre el ciclo de las formas de Estado.

De estas ciencias del espíritu "inductivas" hay que distinguir plenamente otras disciplinas que, en la práctica seguida hasta ahora, se mezclan y se confunden constantemente con ellas. Todas las plasmaciones espirituales empíricas tienen una *estructura apriorística* que no debe ponerse de manifiesto en una consideración "individualizante" ni en una consideración "generalizante" (es decir, inductiva), sino que es presupuesta por ambas y es objeto de nuevas disciplinas: de las *ciencias del espíritu apriorísticas*. La doctrina apriorística del derecho investiga lo que es el derecho *en general* y todo lo que hace posible el derecho *positivo*, y determina las relaciones apriorísticas del derecho, sin tener en cuenta si éstas han llegado a convertirse en legislación vigente en algún derecho positivo. La poética apriorística se ocupa de qué [273] es lo que pertenece a una obra poética y qué formas de poesía son posibles *a priori*. La lingüística apriorística no registra ni compara las formas lingüísticas que aparecen en los lenguajes empíricos, sino que investiga qué elementos constitutivos hacen posible el lenguaje en general y qué formas de expresión pueden aparecer por principio. Y así sucede en todos los campos del "espíritu objetivo".

En contraste con las *realidades* espirituales, con las formaciones culturales reales, su *a priori* no "está creado" y la cuestión acerca de su "origen" carece de sentido. Hay que destacar, además, que el con-

---

103 Auguste Comte (Montpellier 1798 – 1857 París), fundador del positivismo; entre sus obras mencionemos: *Cours de philosophie positive* [Curso de filosofía positiva], (6 t., París, 1830-1842); *Discours sur l'esprit positif* [Discurso sobre el espíritu positivo], (París, 1844); *Système de politique positive* [Sistema de política positiva], (4 t., París, 1851-1854); etc.

104 Karl Lamprecht (Jessen 1856 – 1915 Leipzig; desde 1891 profesor en Leipzig. Edith misma en una nota anterior había citado una obra de Lamprecht: *Moderne Geschichtswissenschaft* [Moderna ciencia de la historia], Friburgo, 1905; recordemos también otras obras: *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft* [Antiguas y nuevas orientaciones de la ciencia de la historia]. Berlín, 1896: *Moderne Geschichtswissenschaft* [La moderna ciencia de la historia], Friburgo, 1905; *Einführung in das historische Denken* [Introducción al pensar histórico], Leipzig, 1912; etc.

105 Niccolò Machiavelli (Florencia 1469 – 1527 Florencia), estadista e historiador; entre sus obras podemos citar: *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, (Edingburgh, 1531); *Il principe* [El príncipe], Roma, 1532; etc.

tenido espiritual de las formaciones culturales, como "singularidad eidética" que no admite ya ninguna diferenciación, pertenece al ámbito de lo ideal, que no es creado sino *realizado*, cuando el espíritu creador lo plasma en un material. Esto arroja nueva luz sobre el carácter de la investigación en materia de ciencias del espíritu, investigación que primeramente habíamos considerado como empírica. El análisis de una formación cultural individual, por ejemplo, de una obra de arte, en cuanto tiene que ver puramente con el contenido de sentido de esa obra, con su "idea", no tiene ningún carácter de experiencia; el análisis lo adquiere únicamente en cuanto concibe la obra como tal, como creada, *hic et nunc realiter* existente y que ocupa un lugar determinado e inmutable en el contexto de la vida espiritual, lo cual es indiferente para el análisis en sí; recibe, además, el carácter de experiencia por el hecho de que el análisis lo acepta en su constitución fáctica, en la cual puede mezclarse eventualmente una serie de "ideas".

Si pasamos ahora al espíritu "subjetivo", entonces encontraremos como campo de la investigación en materia de ciencias del espíritu apriorísticas la totalidad de las vivencias intencionales (en esta parte coinciden las ciencias del espíritu apriorísticas con el análisis fenomenológico de la conciencia pura), las conexiones apriorísticas de las vivencias (aquí habrá que pensar ante todo en las leyes de la motivación), la estructura de la personalidad y de la socialidad. También aquí el análisis apriorístico desciende, por principio, hasta las plasmaciones individuales. De la biografía de un ser humano, que va siguiendo el trascurso fáctico de su vida, se diferencia el estudio que va reconstruyendo su estructura espiritual (por ejemplo, la "figura" de Goethe, en el sentido que Gundolf[106] atribuye a este término). Estas ideas individuales poseen una unidad y compleción en su estructura interna, tal como no la hallamos en ningún otro campo óntico de las concreciones inferiores. En la cosa material, es "necesaria" únicamente la estructura categorial de cosa, pero no el conjunto de las cualidades de cosa que está realizado en las diversas [274] cosas empíricas. Análogamente es posible construir tipos espirituales que satisfagan a la estructura categorial de la realidad espiritual, sin poseer aquella necesidad propia de la estructura interna. Pero, por principio, son posibles aquí "ideas individuales" en sentido riguroso, tipos de

106 Friedrich Gundolf [Gundelfinger] (Darmstadt 1880 – 1931 Heidelberg); tiene bastantes obras sobre poetas alemanes; concretamente escribió sobre Goethe en 1916.

plasmaciones espirituales, en los que cada rasgo exija necesariamente al otro; y en esta unidad y compleción, semejantes tipos son portadores de una unidad cualitativa, como es propia únicamente de las realidades espirituales[107].

El investigar la estructura apriorística de las realidades espirituales, desde las categorías supremas hasta las ideas individuales, es la tarea propia de las ciencias del espíritu apriorísticas. Y seguramente no nos equivocaremos al suponer que esas ciencias del espíritu apriorísticas representan la actuación genuina de lo que hemos llegado a conocer bajo el nombre de "psicología en cuanto ciencia humana". Su objeto es el fundamento sobre el que se alzan las formaciones espirituales empíricas, y que se presupone para la comprensión de las mismas. Por tanto, esa psicología es el fundamento de todas las ciencias del espíritu empíricas.

A esta idea de las ciencias del espíritu, tanto de las apriorísticas como de las empíricas, contraponemos ahora la *idea de la psicología*, en todo lo cual somos conscientes de que la psicología, en su forma actual, no representa de manera pura esta idea, sino que está dominada por diversos motivos, ajenos a ella. Su objeto es la psique con sus disposiciones y estados cambiantes; investiga las leyes que rigen la formación de disposiciones y el cambio de estados. Estas leyes son, a su vez, de naturaleza en parte apriorística y en parte empírica. La idea de la realidad psíquica y las categorías que la constituyen, se presuponen para toda experiencia de lo psíquico, y deben ser puestas de manifiesto mediante una *psicología apriorística*. (A este ámbito pertenece nuestra invesgigación de la causalidad psíquica). En la medida en que el acontecer psíquico es realización de la vida espiritual, habrá que recurrir para su dilucidación a las investigaciones en materia de ciencias del espíritu. Por consiguiente, para sondear la psique humana, deben trabajar hombro con hombro la psicología y las ciencias del espíritu.

Las leyes apriorístico-psicológicas (por ejemplo, las que sostienen que el acontecer psíquico es trasformación de la energía vital en vida actual; que todo estado psíquico está condicionado causalmente; que la formación intensificada de una capacidad psíquica se produce a costa [275] de las demás, etc.) dejan un margen libre, dentro del cual la experiencia y la inducción pueden establecer regularidades empíricas. (Y, así, por medio de la observación, el experimento y la

107* Véase la p. 513.

estadística se puede constatar qué realizaciones psíquicas reclaman en mayor o menor grado la energía vital, es decir, conducen más rápida o más lentamente a la fatiga, etc.). El hecho de que esas reglas empíricas no posean jamás el carácter de leyes físicas exactas, eso quedó ya dilucidado en un pasaje anterior.

En primer lugar hemos presupuesto tácitamente que la psicología indaga leyes universales, por las cuales haya que explicar el correspondiente acontecimiento psíquico, y que la psicología no se ocupa de la individualidad de sus objetos, como pudimos constatar en las ciencias del espíritu (aunque su problemática no se agota en el hecho de poner de manifiesto las formaciones espirituales individuales). Ahora bien, esta diferencia en cuanto a la actitud investigadora merece particular atención. No se fundamenta en un capricho de los investigadores, en una diversidad en cuanto a la dirección de los intereses, sino que se fundamenta en la naturaleza de las cosas mismas. En efecto, al examinarlo todo más detenidamente, se observa que una individualidad como la que en el mundo espiritual atrae hacia sí la mirada, no existe en absoluto en el terreno de lo psíquico, como tampoco existe en el ámbito de la naturaleza material. La individualidad, que existe aquí también, tiene un sentido completamente distinto. Cuando decimos que una cosa es un individuo, entonces esa individualidad no significa nada más que una identidad: esa cosa es ella misma y ninguna otra, lo cual no tiene que ver nada más con su condición cualitativa sino el que se presupone en general una consistencia del ser y cierta continuidad en medio de su cambio. Esta identidad debe determinarse mediante la clara indicación del lugar en el espacio y en el tiempo que la cosa ocupa. Pero, según su consistencia cualitativa, la cosa es ejemplar de un tipo, al que se puede concebir como repetido en el número de ejemplares que se quiera. Según su correspondiente condición (que debe distinguirse de su propia consistencia del ser), la cosa se diferencia de hecho, en cada momento, de cualquier otra, y *esa* determinación individual queda determinada por su puesto en la conexión causal y debe desligarse en una serie de leyes causales universales, por las cuales la cosa pueda explicarse. La cosa singular no tiene individualidad en el sentido de una consistencia propia y cualitativamente única. A este estado de cosas corresponden las tareas que las ciencias se plantean acerca de la naturaleza material (e igualmente de la naturaleza orgánica). Como ciencias *descriptivas*, proponen los *tipos*, de los cuales [276] las cosas singulares deben considerarse como ejemplares, y en la medida en que semejantes tipos puedan mostrarse empíricamente en tales ejemplares. (El carácter empírico

de estas ciencias se halla en esta vinculación con los ejemplares que se encuentran de hecho. En sí, la visión de los tipos no es una "experiencia" y no permite una ampliación de la observación pasando de los tipos reales a los tipos posibles). Los tipos mismos poseen individualidad en el sentido de una propia consistencia cualitativa, en forma análoga a como la poseen las distintas formaciones espirituales, y esto aproxima las ciencias naturales descriptivas a las ciencias del espíritu. Pero en las ciencias naturales descriptivas, los tipos deben buscarse en sus ejemplares y en virtud de esos ejemplares. En las ciencias del espíritu no es necesaria esa división, porque los objetos singulares son individuos en doble sentido. –Como ciencias *explicativas*, investigan las leyes causales de las cuales puede deducirse el correspondiente estado de los diversos objetos.

En la psique las relaciones son análogas. También aquí encontramos la identidad independiente de la consistencia cualitativa, y la posibilidad de identificación mediante la situación en el espacio y en el tiempo del cuerpo material que está vinculado con la psique en la unidad del individuo psicofísico. Tenemos, después, el correspondiente estado total de la psique, que es un estado cualitativamente peculiar, pero que en su peculiaridad depende de condiciones externas e internas, que se pueden captar en general y por las cuales debe explicarse, aunque no pueda determinarse exactamente. Las condiciones internas son las disposiciones originarias de la psique y las leyes de su desarrollo. El que la psique sea una realidad que se desarrolla, el que con necesidad interna se modifique constantemente en un acontecer ininterrumpido, eso es algo que la diferencia de la naturaleza material. Por lo demás, su consistencia en disposiciones originarias, así como su proceso de desarrollo y sus correspondientes estados son cosa típica y accesible a una descripción ejemplar. Según esto, en paralelo con las ciencias naturales descriptivas y explicativas, tendremos una psicología descriptiva y explicativa, que para sus fines depende de ciertos préstamos tomados de otros campos del saber, en consonancia con la vinculación de la psique con otros campos del ser.

Una pecularidad cualitativa, que no se pueda comprender como punto de intersección de leyes universales, sino que esté fundamentada en la singularidad única e interna del individuo, se da tan sólo en el ámbito del espíritu. También en este caso hemos conocido tipos, que deben describirse en términos universales, y de los que el individuo debe entenderse como ejemplar. [277] Y hemos visto que hay leyes universales, a partir de las cuales hay que entender la génesis de

las realidades espirituales. Pero, prescindiendo de eso, el objeto del interés es aquí el individuo en su singularidad única que es irrepetible e indisoluble. Toda persona espiritual –como hemos visto– tiene *su* cualidad, que confiere a cada uno de sus actos, independientemente de su estructura general, una nota individual y lo diferencia de los actos de cualquier otra persona. De igual manera, cada una de sus cualidades personales y el curso entero de su vida están caracterizados como suyos propios, y puesto que, dentro de ese curso de la vida, todo lo particular tiene su especial importancia para el trascurso de la totalidad y, por medio de su situación en ella, está determinado y es determinante, no hay tampoco, por principio, ninguna repetición en el marco de la personalidad individual y de su plasmación.

Esta individualidad cualitativa irreducible se encuentra en todas las realidades espirituales, también en las "objetivas" (eventualmente de manera mediata en las "dependientes", que remiten a otras). Las obras de una persona o también de una comunidad poseen individualidad en doble sentido: llevan, en primer lugar, el sello del espíritu creador a cuya esfera pertenecen, y, además, cada una de ellas es en sí misma un individuo, en la medida en que es una obra *auténtica* y no es una imitación voluntaria o involuntaria, y en cuanto posee aquella unidad interna y aquella estructura necesaria que habíamos conocido como características de las ideas individuales. Tiene además una nota específica, propia únicamente de ella, que no puede reducirse ni a su forma ni a su contenido, y en eso consiste lo que en ella nos "habla" y lo que nosotros podemos asimilarnos internamente. Y tal cualidad individual la poseen también las estructuras espirituales que no llevan el sello de una personalidad creadora, por ejemplo, un "paisaje", cuando son contempladas como tales, es decir, no como una porción de la naturaleza, sino como una unidad compacta en sí misma y que posee un "carácter" específico.

En esta individualidad, que corresponde a la realidad espiritual y *sólo* a ella, se fundamenta el que las ciencias del espíritu no puedan contentarse con poner de manifiesto las estructuras espirituales universales y las leyes de conexión, de las que el individuo es ejemplar y punto de convergencia, sino el que tengan que hacer *además* que el individuo en su individualidad sea el objeto de la investigación. De qué modo sea posible comprender la individualidad y con qué medios pueda representársela, eso son problemas que habrá que dejar a la investigación específicamente epistemológica y [278] metodológica de las diversas ciencias del espíritu. Aquí lo único que interesa es

delimitar, antes que nada y de manera muy general, las ciencias del espíritu en su peculiaridad fundamentada en la esencia del espíritu.

Según esto se comprenderá en un sentido nuevo lo absurdo que es considerar a la psicología como una ciencia humana general. Por cuanto es tarea de las ciencias del espíritu el fijar las formas espirituales en su individualidad cualitativa y fijar el acontecer espiritual en su trascurso cualitativamente peculiar y singular, veremos que la psicología que, por principio, no llega a *esta* individualidad, no podrá prestar los menores servicios. Podrá recurrirse siempre a ella, pero únicamente para esclarecer lo que en la realidades mixtas, en las que se encuentra lo espiritual, es de naturaleza no-espiritual y llega a ser codeterminante para la condición de la estructura concreta.

La concepción sostenida aquí de las ciencias del espíritu adquirirá mayor claridad todavía, si la confrontamos con el intento por introducir una división de las ciencias que ha ejercido la mayor influencia entre las que han aparecido recientemente; me refiero a las investigaciones de Windelband y de Rickert[108]. No podremos exponer aquí en sus mismas raíces la oposición que existe por principio, a pesar de haber una amplia concordancia, porque esto exigiría una confrontación con las concepciones epistemológicas fundamentales del empirismo trascendental, cosa que no es posible hacer en el escaso margen de que aquí disponemos. Expondremos a su justa luz los puntos esenciales que marcan la diferencia.

1. Tanto Windelband[109] como Rickert[110] rechazan el concepto del *espíritu* como principio clasificatorio, porque no reconocen la dife-

---

108* Véase especialmente: WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft* [Historia y ciencia natural] y *Geschichtsphilosophie* [Filosofía de la historia]; RICKERT, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Los límites de la formación de los conceptos científicos]y *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft* [Ciencia cultural y ciencia natural].

109 Wilhelm Windelband (Potsdam 1848 – 1915 Heidelberg), filósofo, es reconocido historiador de la filosofía; junto con Rickert representante de la escuela de Baden, dentro del neokantismo acentuaba el valor y significado de las ciencias históricas. Aquí y más tarde Edith cita dos obras de Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [Manual de la historia de la filosofía], Tubinga, 1892; y *Geschichte und Naturwissenschaft* [Historia y ciencia natural], (Estrasburgo, 1894), también escribió entre otras obras: *Über die Gewißheit der Erkenntnis* [Sobre la certidumbre del conocimiento], (Berlín, 1873); *Geschichte der neueren Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], 2 t., Leipzig, 1878-1880; *Einleitung in die Philosophie* [Introducción a la fisolofía], Tubinga, 1914; etc..

110 Heinrich Rickert (Danzig 1863 - 1936 Heidelberg), en esta ciudad fue profesor desde 1916. Edith le menciona en su *Autobiografía* y en la carta 108 (cf. *Obras*

rencia entre psique y espíritu y porque creen que deben incluir a la psicología, por su carácter metodológico, entre las ciencias naturales. Cuando Rickert acentúa que lo físico y lo psíquico, como realidades de estructura análoga, se contraponen a la conciencia (al "sujeto epistemológico", según se expresa él), entonces nosotros podemos estar completamente de acuerdo con él. Nosotros reconocemos además plenamente que una ciencia de la conciencia no es una ciencia de la realidad, sino que se contrapone a las ciencias de la realidad física y de la realidad psíquica. Pero *no* podemos admitir que con la "naturaleza" psíquica y la física [279] se agote la realidad, y que las ciencias del espíritu, si no han de ser psicología, puedan concebirse únicamente como ciencia de la pura conciencia. Aunque todas nuestras últimas reflexiones se han encaminado a mostrar las realidades espirituales que hay en el mundo, y cuyo correlativo es la pura conciencia, podría ser conveniente el considerar una vez más, en sí misma, la relación entre la conciencia y el espíritu.

Por "conciencia" habíamos entendido el puro vivenciar "consciente" de contenidos, y lo habíamos considerado como plenamente desligado del mundo, que se fundamenta en ello por medio de los contenidos vivenciados, sin que tenga conexión efectiva con él. Si por el término "espíritu" entendemos primeramente tan sólo a los *actos* espirituales, entonces éstos, por su estructura, coinciden con lo que nosotros hallamos como "vivencias intencionales" en el ámbito de la conciencia pura. Y en su descripción coinciden las ciencias del espíritu y la fenomenología de la vivencia. Ahora bien, las ciencias del espíritu no captan precisamente los actos, como hace la fenomenología, en cuanto desligados de todas las conexiones efectivas, sino –todo lo contrario– en su hallarse entreverados con el mundo, en el que nosotros los encontramos, como naciendo del *cosmos espiritual* y como desembocando en él. El cosmos espiritual y los diversos actos espirituales, en cuanto radican en él, *trascienden* la conciencia a la que los actos, considerados aisladamente, pertenecen. Lo que debe entenderse por "cosmos espiritual", eso no puede expresarse en pocas

---

Completas, I, pp. 467, 487, 723). Edith cita aquí dos obras suyas: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Los límites de la formación de los conceptos científicos], (Friburgo, 1896); y *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Ciencia cultural y ciencia natural]. (Friburgo, 1899); También podemos mencionar otras obras: *Der Gegenstand del Erkenntnis* [El objeto del conocimiento], (Friburgo, 1892); *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida], (Tubinga, 1920); *Die Logik als Prädikat und das Problem der Ontologie* [La lógica del predicado y el problema de la ontología], (Heidelberg, 1930); etc.

palabras, según los resultados obtenidos en nuestras investigaciones. El sujeto de la vida de la conciencia es el *yo puro*, que no es precisamente sino un punto de irradiación del vivenciar, sin peculiaridad cualitativa alguna. El sujeto de la vida *espiritual* es la *persona*, que es un centro de actos cualitativamente determinados de modo único en su género, y cuya cualidad es la que proporciona a los actos que brotan de ella la plena concreción. La persona es, además, la fuente de *energía* de la que se nutren los actos, y no toma únicamente su energía de sí misma (o de su alma), sino que experimenta afluencias procedentes del mundo de los objetos; y el mundo de los objetos, en la medida en que proporciona energías a la subjetividad, o también se las quita, pertenece al cosmos espiritual como "espíritu objetivo".

Por consiguiente, el reino del espíritu se contrapone a la conciencia como un ámbito de realidades trascendentes, al igual que se contraponen a ella el ser físico y el ser psíquico. Cómo estas realidades se constituyen para la conciencia, a diferencia de las demás realidades, eso quedará reservado para una investigación especial. En ella podría mostrarse con toda claridad lo que ya se indicaba en las últimas reflexiones: el hecho de que las ciencias [280] del espíritu son más afines a la fenomenología que cualquier otra ciencia sobre el ser trascendente. Pero, en todo caso, lo espiritual es también ser trascendente y necesita una doble investigación: dirigida hacia su estructura óntica (apriorística o empírica) y hacia su constitución para la conciencia. Por eso, entre las ciencias de la realidad tenemos, junto a las ciencias naturales (en sentido estricto), a la psicología y a las ciencias del espíritu.

2. La diferencia, que según la opinión de Rickert se busca inútilmente en los *objetos* de las ciencias, la encuentra él en la *estructura lógica de sus métodos*: estas ciencias proceden en parte *generalizando* y en parte *individualizando* (nomotéticamente o idiográficamente, según la terminología de Windelband). La realidad es *una sola*; se diferencian únicamente los puntos de vista desde los cuales se la contempla, y según los cuales se trata de dominar su multiformidad, tanto intensiva como extensiva.

También aquí podemos estar de acuerdo en un punto: los objetos que encontramos en la experiencia, son de hecho accesibles a análisis diversos, pero no sólo porque todos ellos son *individuos* y todos ellos muestran a la vez concordancias que permiten una contemplación *generalizante*, sino también porque son *realidades mixtas*. La vida espiritual se nos presenta como un acontecer psíquico; todo lo

que es psíquico se nos manifiesta en vinculación con el ser material, e incluso las formaciones espirituales objetivas se fundamentan en el ser natural. Por otro lado, todo ser natural puede convertirse, por principio, en portador de un sentido espiritual. Por eso, no debe sorprendernos el hecho de que en las ciencias empíricas, que se orientan hacia los objetos de la experiencia, se entreveren diversos métodos que, por principio, deban separarse. También Rickert admite, en su división lógica de las ciencias, que éstas no coinciden con la división que de hecho se hace de ellas. Para nosotros es importante mostrar que la división que por principio se establece entre los métodos es una división *evidentemente necesaria*, fundada en la evidente diversidad de los ámbitos del ser que se hallan unidos en los objetos empíricos. Claro que tal evidencia no nos proporciona ni la visión empírica de la realidad individual ni la generalización inductiva, sino únicamente la contemplación esencial, por medio de la cual se distinguen entre sí el ser necesario y el ser contingente, y aparece claro el ὄντα de las realidades. Hemos reconocido que la *naturaleza* (física y psíquica) y el *espíritu* son, por principio, diversos ὄντως ὄν, diversos ámbitos del ser, y a cada uno de ellos le corresponde su modalidad de consideración, adecuada únicamente para él. Claro está que éstos [281] no se hallan caracterizados suficientemente por los diversos métodos, exigidos por las cosas, mediante la oposición entre métodos generalizantes y métodos individualizantes. Hemos visto que en ambos campos existe consideración generalizante, pero no *una sola* contemplación generalizante, sino –junto a la descripción típica, que es posible de forma análoga en ambos campos– hay dos formas de consideración genética, y por cierto dos formas específicamente distintas: a lo espiritual no se lo puede explicar, por principio, mediante leyes causales universales; y al ser natural no se lo puede entender, por principio, según leyes universales del sentido.

Pero en lo que respecta a la contemplación "individualizante", hemos visto que tal consideración, entendida en sentido estricto, sólo tiene sentido para las realidades espirituales. Es un error el que los objetos de la naturaleza, en cuanto tales, fueran accesibles a una consideración histórica; el que a la paleontología o a la teoría de la descendencia hubiera que considerarlas como "historia" natural. No son representaciones de una conexión de sentido única, irrepetible, acabada en sí misma, sino que son intentos de explicar por leyes universales un proceso natural que, por principio, es repetible con caprichosa frecuencia.

3. De hecho, Rickert no se detiene en su teoría que considera a todo lo real como homogéneo, y que traslada el dualismo únicamente a los métodos. Él llega finalmente a requerir para los objetos históricos una individualidad propia: la *genuina* individualidad corresponde únicamente a aquellos objetos que no sólo son *únicos* (como todo lo real) e indivisibles (como las almas), sino que además son indivisibles a causa de su unidad –pero tales serían los objetos que tienen un *valor*. Los objetos históricos son objetos que tienen, por sí mismos, un valor o la relación con un valor, y que gracias a esa relación pertenecen a una conexión. Porque la historia no investiga objetos aislados, sino conexiones. Puede ilustrarnos esta teoría, por ejemplo, la concepción hegeliana de la historia, que concibe la historia como evolución del espíritu hacia la conciencia de su propia libertad. Entonces sería "histórico" todo lo que de algún modo influya en la consecución de esta meta final, aunque –por lo demás– tenga valor positivo o negativo. (Rickert acentúa expresamente que tan sólo la *relación* de un objeto con un valor constituye su carácter histórico, y no su propio valor positivo o negativo).

Si prescindimos primeramente de la importancia de los valores para la determinación del carácter de lo histórico y consideramos únicamente la interpretación de la ciencia histórica como representación de los objetos en su *conexión*, entonces vemos que la [282] "historia" no abarca todo lo que tuvimos que asignar como tarea a las ciencias del espíritu. Comprender la vida espiritual en su conexión, las distintas formaciones espirituales en su importancia para esta conexión, tal es la tarea de la historia. El que todas las realidades espirituales tengan que desempeñar un papel en esta conexión, eso no consta de antemano, pero tampoco queda excluido de antemano, de tal manera que todas ellas deben tenerse siempre en cuenta como *material* histórico. Pero, aun prescindiendo enteramente de ello, las realidades espirituales son en sí, por su ser propio, sin relación alguna con su significación histórica, objeto de interés y objeto de la investigación científica. Por eso, la división de las ciencias en ciencias naturales y en historia es insuficiente. (Una cuestión más bien terminológica es si, en vez de hablarse de "ciencias del espíritu", debiéramos introducir el término de "ciencias de la cultura", como ha llegado a ser corriente después del precedente de Rickert. Nosotros hemos introducido la expresión "cultura" para aplicársela únicamente a las "obras" del espíritu en el sentido más amplio. La manera corriente de expresarse admite evidentemente una ampliación: se habla de "cultura de la personalidad", de "gusto cultivado", de "pueblos cultos", en contraste

con los pueblos primitivos, etc., es decir, se traslada la expresión a la esfera de la subjetividad. En todas estas manera de expresarse pervive el sentido original de la palabra *cultura*; se trata en todas ellas de un espíritu "cultivado", de la autoconfiguración de la subjetividad bajo puntos de vista que tienen que ver con los valores. Pero existe también, indudablemente, un espíritu "no cultivado", un espíritu que vive de manera completamente ingenua (por ejemplo, el espíritu de los pueblos primitivos), y también este espíritu es objeto de las ciencias del espíritu. Incluso en este caso la antigua terminología me parece que es, con mucho, la más adecuada).

Ahora abordaremos la cuestión acerca de la importancia de los *valores* para las ciencias del espíritu. Indudablemente, los valores son de la máxima importancia para deslindar las esferas de la realidad: los objetos de la *naturaleza* (tanto físicos como psíquicos) no tienen valores específicos, valores que sean propios únicamente de ellos. Tan sólo las realidades espirituales son portadoras siempre de valores "individuales" positivos y negativos. Pero el *ser* de tales realidades no se determina únicamente por el hecho de que éstas lleven de este modo inherentes esos valores o estén relacionadas con ellos; y la *individualidad* de esas relaciones no puede reducirse a ello. Tendremos que afirmar que la individualidad cualitativa de una estructura espiritual es portadora de su valor específico y que a toda estructura de peculiaridad individual le corresponde un valor específico, pero una cosa es distinta de la otra. Si yo capto una obra poética en su unidad y compleción y con la cualidad que es propia de ella, entonces se me presenta claro a la vez su propio valor; yo no puedo afirmar que su [283] individualidad nazca en virtud de ese valor.

Tampoco es admisible el fundamentar la objetividad de los objetos históricos y la validez de los conceptos históricos en su relación con los valores. Los valores, en su existencia, están ligados a determinados portadores; tienen su *propia* objetividad, que no está garantizada por el ser de sus portadores, pero necesitan por principio tales portadores a fin de realizarse en ellos, y no pueden ser aducidos, por su parte, para la fundamentación de la objetividad del ser, que ellos presuponen.

Pero aquí hemos llegado a la cuestión central de la filosofía de Rickert, con cuya dilucidación no queremos sobrecargar ya más la presente investigación.

UNA INVESTIGACIÓN SOBRE EL ESTADO

Dedicado
a Hans Theodor Conrad

Nota introductoria

1. *Marco histórico de la redacción*

Edith había terminado en septiembre de 1919 el escrito Individuo y comunidad; *no le había sido posible cumplir su deseo de que ese escrito juntamente con el de* Causalidad psíquica *sirviera para conseguir cátedra en alguna universidad; su mayor obstáculo era el ser mujer. Así, estos dos tratados serían publicados en el tomo V del anuario de Husserl que llevaba la fecha de 1922, aunque apareció hacia noviembre de 1921.*

Justo al año siguiente de terminar Individuo y comunidad, *a primeros de octubre de 1920 Edith comenzaba a escribir un tratado sobre el Estado*[1]. *Y precisamente por estas fechas estaba dando cursos la filosofía, y consiguió reducir la preparación de las clases y así tener más tiempo para el trabajo sobre el Estado; de forma que a los dos meses ya lo tenía bastante adelantado, hasta había enviado partes del trabajo a Hans Lipps, a quien le habían gustado mucho*[2]. *Muy posiblemente en uno o dos meses más lo tendría terminado. Por lo visto, el tratado sobre el Estado fue redactado básicamente en tres meses, octubre-diciembre de 1920; pero habrá que tener en cuenta que anteriormente la tarea de recogida de materiales le habría llevado varios meses.*

La siguiente noticia que tenemos es de cuando en junio de 1921 estuvo en Bad-Bergzabern, en la casa de su amiga y filósofa Hedwig

1 Cf. Cta 99 (a Roman Ingarden, 9-X-1920), OC I, p. 708.
2 Cf. Cta 100 (a Roman Ingarden, 6-XII-1920), OC I, p. 709.

Conrad-Martius: allí dejó su investigación sobre el Estado[3]*. Es interesante recordar que precisamente en ese mes de junio tuvo Edith el encuentro inesperado pero trascendental con la* Autobiografía *de santa Teresa.*

En octubre del año siguiente ya tenía el trabajo listo para la imprenta, lo cual quiere decir que alguna amiga se lo había copiado a máquina. Edith habla del antiguo manuscrito[4]*, refiriéndose al tratado sobre el Estado; efectivamente, hacía ya un año y diez meses que había redactado el texto de este estudio.*

El trabajo Una investigación sobre el Estado *se imprimió, según parece, en 1924; era el primer estudio filosófico del volumen VII del anuario filosófico de la escuela fenomenológica de E. Husserl "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung"; el director del volumen tuvo que esperar a que llegaran algunas colaboraciones que se atrasarían. Edith misma lo dice claramente en carta de 19 de junio de 1924: "la primera colaboración –mi trabajo sobre el Estado– está ya impresa, a la espera, desde hace un año, del resto"*[5]*.*

2. *Fecha de la "aparición"*

Respecto a la fecha de la "aparición" de este escrito de Edith en el Anuario tenemos parecida confusión o desorientación a la que hemos visto sobre el doble estudio de Contribuciones... *Como ya se dijo, la confusión se refleja en numerosas notas de las cartas, publicadas en el primer tomo de las Obras Completas de Edith, que fueron básicamente tomadas de la última edición alemana ESGA. La confusión es tal que cuando Edith dice que su trabajo correspondiente al volumen VII del anuario apareció en 1924, los editores han puesto la siguiente nota que no es correcta: "Nuevamente equivoca Edith la fecha: no es 1924, sino 1925"*[6]*. Edith sabía muy bien lo que decía, y lo suyo correspondía a la realidad.*

El texto steiniano ya impreso, al menos como separata, ya lo tenía Edith en sus manos para diciembre de 1924, y estaba en disposición de repartir los ejemplares de su largo texto de 123 pp., esto es, ya había "aparecido"[7]*.*

3 Cf. Cta 105 (a Roman Ingarden, 30-VIII-1921), OC I, p. 718.
4 Cf. Cta 113 (a Eugen Breitling, 17-X-1922), OC I, p. 733.
5 Cta 116 (a Roman Ingarden), OC I, p. 737.
6 Cta 530 1937-1938), OC I, p. 1241.
7 Cf. Cta 118 (a Roman Ingarden, 14-XII-1924), OC I, p. 740.

Sin embargo, es correcto decir que el volumen VII del mencionado anuario es de 1925, pues así consta en el mencionado volumen. Además, no sabemos en qué mes apareció, pues a mediados de diciembre de 1924 no había aparecido todavía; es posible que ese mes o los primeros del siguiente tuviera lugar el evento.

3. *Ediciones*

Conocemos el recorrido de los textos steinianos. Primero escribió a mano todo el texto; este autógrafo no lo conocemos. Después, con ayuda de algunas amigas, se pasaba a máquina el texto autógrafo, y sobre este texto mecanografiado Edith solía hacer algunas correcciones, y dejaba el texto listo para la imprenta; este texto original tampoco se ha conservado.

Se nos ha quedado el texto definitivo impreso, que apareció en el tomo VII del anuario "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Halle, 1925, pp. 1-123. El título: Eine Untersuchung über den Staat *(Una investigación sobre el Estado).*

Este tratado se reprodujo en edición fotostática, en 1970, en la editorial Niemeyer, en Tübingen, después de los dos estudios bajo el título Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften *(Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu).*

*Esta obra (*Una investigación sobre el Estado*) ha quedado inédita en castellano.*

I. La estructura óntica del Estado

§ 1. La comunidad estatal

Las teorías acerca del Estado, en sus más diversas orientaciones, parten de la idea de que el Estado es una forma de sociedad. En realidad, se reconoce como un momento ineludible de su estructura el hecho de que en él vivan sujetos y ejerzan funciones enteramente determinadas en su construcción. Por tanto, un método posible para analizar esa estructura sería examinar primeramente las distintas formas de convivencia, que en principio sean posibles, de los sujetos en el Estado. Habrá que ver si esto permite deducir una caracterización exhaustiva del Estado como tal. No debemos presuponerlo en modo alguno.

a) *El Estado como estructura social; su relación con la masa y con la sociedad*

En otro lugar[1] hemos investigado los distintos tipos posibles de convivencia de los sujetos, y podemos enlazar aquí con los resultados que entonces obtuvimos. Hemos llamado *masa* al tipo de asociación más elemental, y vimos que era característica suya el que los individuos que forman parte de ella se influyan recíprocamente, sin saber nada de la influencia que ejercen o que experimentan, y sin vivenciar

---

1* Cf. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* [Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu], II. Abhandlung: *Individuum und Gemeinschaft* [*Individuo y comunidad*], vol. V del "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung".

que su comportamiento, que esa influencia recíproca puede hacer que sea *homogéneo*, sea *común*. La masa existe únicamente mientras los individuos que la componen se hallan efectivamente en contacto, y se disuelve en cuanto ese contacto cesa. No se encuentra en ella ninguna organización que persista más allá del estar juntos, ni existe forma alguna de estar juntos desligada de los individuos y que llegue a ser objetiva. Tales formas objetivas –las instituciones [2] estatales en sentido amplio– se hallan dondequiera que hablamos de Estados; y en la medida en que están diseñadas por la estructura del Estado (si no como necesarias, sí al menos como posibles por principio), la masa no puede considerarse como la forma típica de la convivencia en el Estado. Esto no excluye que los individuos, dentro de un Estado, se agrupen frecuentemente para constituir una masa. Ni excluye tampoco que esto pueda ser de importancia decisiva en cuanto a la forma del Estado. Sin embargo, no se podrá comprender en modo alguno de esta manera la estructura del Estado.

Podemos abordar la cuestión desde otro punto de vista: se suele hablar del Estado como de una persona, y esto parece indicar que tenemos que buscar su lugar en el reino del espíritu. Por el contrario, no hemos descubierto ninguna función espiritual en la masa, mientras que hemos reconocido en la *comunidad* un ser específicamente fundado en el espíritu y caracterizado por aquello que falta a la masa: que los individuos vivan en ella en común, "los unos con los otros" en el sentido estricto del término; ninguno queda absorbido –como sucede con los individuos que viven en masa– en su propia vivencia sino que los otros le son dados como compañeros de su vida, y el individuo siente que pertenece a una comunidad que, por su parte, es el sujeto de una vida propia. En la vida comunitaria se constituyen formas estables cuya realización puede ser asumida sucesivamente por diversos individuos. Tenemos, pues, aquí una "organización" distinta de los individuos mismos, lo cual parece que nos acerca a la condición del Estado. Pero antes de abordar la cuestión de saber si el Estado es un caso particular de la organización de la comunidad, y antes de indicar lo que lo distingue de la forma de otras organizaciones comunitarias, vamos a considerar, con fines de comparación, el tercer tipo esencial de socialidad: la *sociedad*. Lo peculiar de la sociedad lo vemos en que, en contraste con la comunidad, los individuos son *objetos* los unos para los otros, y no sujetos que vivan juntos como en la comunidad. Esto hay que tomarlo evidentemente *cum grano salis*, por cuanto no se trata simplemente de objetos, sino de sujetos objetivados, y donde esta objetivación presupone el simple tomar como el

sujeto propio de la actitud comunitaria. Podemos comprender entonces a la sociedad como una variante racional de la comunidad. Lo que se produce "por sí mismo" en la convivencia ingenua, eso mismo es suscitado en la vida social por actos deliberados claramente conscientes. [3] Se incrementa la comunidad; la sociedad queda instituida. Las formas de la comunidad se desarrollan; se crean las formas de la sociedad.

Habrá que preguntarse entonces en qué forma de socialidad incluiríamos a la organización estatal. Me parece a mí que no se trata de una disyuntiva ("o una cosa u otra"). Claro que si aceptamos –como la doctrina sobre el Estado dominante en Europa– la tesis *contractualista*, es decir, la tesis que considera que el Estado tiene como fundamento un contrato establecido entre individuos, que entonces se convierten en ciudadanos del mismo, en ese caso se ha dado ya una respuesta a nuestra cuestión, y se ha hecho en favor de la sociedad: porque se admite un origen puramente racional del Estado, una creación del mismo en virtud de un acto libre[2]. Ahora bien, esta teoría pasa por alto fenómenos claramente visibles relativos a la formación y a la vida del Estado, pero que no tienen cabida en el esquema contractualista. Cuando un pueblo conquistador se funde con un pueblo sometido en una entidad estatal –como sucedió en todos los Estados germánico-románicos– no se puede ni se debe hablar de contrato entre elementos heterogéneos que se integran en un nuevo conjunto político. Por razón de la superioridad, que puede comprenderse como una simple relación de comunidad con comunidad, los vencedores asumen el papel de guía y se arrogan todos los derechos y todas las funciones que les complacen, sin que ningún acto formal de sumisión haya sido efectuado por los sometidos, y sin una adopción formal de poder, como lo hubiera exigido la formación de una sociedad. Otros derechos y funciones los dejan a los subyugados, de una manera también completamente ingenua, sin llegar a claridad racional sobre la línea de separación ni establecerla como derecho en actos voluntarios. Con la misma "ingenuidad" se pueden asumir por vía de costumbre formas jurídicas existentes y disposiciones estatales que se convierten de esta manera en componentes de la formación estatal en desarrollo.

2* Consideramos aquí la tesis contractualista (la tesis del contrato social) sólo como una hipótesis acerca del origen. Habrá que esclarecer más tarde qué otro sentido puede tener esta tesis y en qué medida está justificada.

Por otra parte, es posible que intervengan consideraciones racionales y acuerdos libres o decretos unilaterales. Sin embargo, parece que esos actos libres sólo tienen significación para la creación y el desarrollo del Estado en el caso de que respeten relaciones comunitarias existentes y se contenten, por decirlo así, con sancionarlas[3]. [4] Claro que esto exigiría un análisis más detallado. Por el momento, quedémonos con que los Estados pueden tener una base que sea comunitaria o que sea social. Profundizando en este tema, veríamos que sólo en un grado superior de desarrollo estatal se trata de una organización social, es decir, lo contrario de lo que enseña la teoría contractualista, entendida como hipótesis acerca del origen del Estado.

Hay que mencionar, además, otra posibilidad: si los individuos no pueden vivir en el Estado sin entrar en relación recíproca. Esta posibilidad no tiene sentido sino a condición de que rompamos con la concepción que ve en el Estado una forma de convivencia encare como algo que está más allá. Por eso, aplazamos el debate hasta el momento en que esta incursión se haya mostrado necesaria para nosotros.

De momento nos atenemos a la posibilidad, ilustrada por la intuición empírica, de que los Estados puedan construirse sobre la base de la vida de una comunidad, y nos preguntamos acerca de lo específico de la comunidad estatal –es decir, de la comunidad de los individuos que viven en el Estado– comparada con otras comunidades.

b) *La relación con formaciones sociales supraordenadas, coordinadas o subordinadas. Soberanía*

Las comunidades se diferencian primeramente por el número de individuos que las componen; luego, según las maneras en que esas comunidades están ancladas en los individuos que constituyen su fundamento; finalmente, según las relaciones que mantienen con otras comunidades, que pueden pertenecer al mismo orden o estar coordinadas o subordinadas a ellas. Comencemos por este último punto.

3* Schleiermacher designa la transición del no-Estado al Estado como la proclamación de la costumbre como ley, es decir, como la transición de la inconsciencia a la conciencia de la comunidad (*Staatslehre* [Teoría del Estado], edic. a cargo de Brandis, p. 9). En el curso de nuestro estudio se mostrará que eso no se aplica sino a los fundamentos reales del origen del Estado, pero no a su estructura óntica (véanse las pp. 599ss).

Hay comunidades que ocupan el nivel inferior, en el sentido de que no pueden contener a otras y de que no se basan en ninguna otra comunidad: son la familia, entendida en el sentido más estricto, y la relación de amistad. Esas pequeñas comunidades pueden quedar englobadas en comunidades más grandes (el clan, el pueblo, la comunidad religiosa, etc.), o eventualmente pueden estar seccionadas por ellas. Puede suceder entonces que la comunidad de menor amplitud sea tributaria, en su desarrollo, de la estructura de la comunidad que la engloba. Sin embargo, esta influencia no altera en nada su carácter como familia o como vínculo de amistad. Para este carácter poco importa –por principio– el que se inscriba o no en conjuntos más amplios.

Como el polo opuesto a estas comunidades estrechas, recordaremos la comunidad universal que reúne a todos los individuos espirituales. Todas las comunidades particulares se integran en ella, mientras que ella misma no está dominada [5] por ninguna otra. Su organización depende del género y del número de las comunidades integradas y de las múltiples relaciones recíprocas que las vinculan. En tanto que la conciencia de pertenecer a esa comunidad englobante puede estar más o menos desarrollada conforme al espíritu de las comunidades más estrechas y la cualidad de los individuos que forman parte de ellas, y la forma de posición frente a ella puede ser diferente. Pero, abstrayendo de esas variaciones, esa comunidad suprema *existe*, estén integradas en ella o no otras comunidades: existe en cada comunidad más estrecha como en el fundamento de la misma. Y existe más allá de todas las comunidades más estrechas como la ampliación potencial de las mismas que puede actualizarse en cualquier momento.

La comunidad estatal se sitúa entre estos dos extremos. Comprende a otras comunidades y a su vez está comprendida en otras. Pero mientras que las comunidades de las que se ha hablado hasta ahora no perdían nada de su carácter específico por influencia de las comunidades que estaban supraordenadas o subordinadas a ellas, aquí se da un límite de condicionamientos por otras comunidades que no podrían traspasarse si no ha de abolirse el carácter de la estatalidad. Aristóteles quiere hablar de estatalidad allí donde "un conjunto de personas se ha unido en una comunidad de vida para formar un todo que se baste a sí mismo..."[4]. Lo que en este pasaje nos

4* *Ética Nicomáquea*, libro V, 1134a.

interesa en nuestro contexto es la definición de la autosuficiencia (*autarkia*). Ella apunta en la misma dirección en que nosotros buscábamos lo específico de la comunidad estatal. Esta no se deja determinar de manera puramente interna, por la relación recíproca de los individuos pertenecientes a ella, sino que es propio de ella que hacia fuera debe estar delimitada y protegida para que en sí esté determinada. Lo que Aristóteles entiende por "autarquía" tiene indudablemente su equivalente más preciso en la noción moderna de *soberanía*, aunque las dos ideas no coincidan enteramente como veremos más adelante[5].

El Estado debe ser su propio dueño; ningún poder exterior –sea un individuo o una comunidad supraordenada, coordinada o subordinada– ha de prescribirle las formas de su vida estatal. Cuando de dos Estados –por tanto, dos entidades comunitarias originalmente coordinadas– viene uno de ellos a inmiscuirse en la organización del otro y a [6] imponerle leyes (sea valiéndose de una superioridad militar o económica o de cualquier otra manera), el segundo pierde su soberanía y, por ello mismo, su cualidad de Estado. Queda anexionado al otro, tal vez incluso fusionado con él en un nuevo conjunto estatal.

Supongamos que la comunidad que engloba a todos los espíritus estuviera organizada de tal manera que no reconociera ya a las comunidades englobadas por ella el derecho a legislar por su propia autoridad. Entonces no se podría hablar ya de formación de Estados, o bien todos los Estados particulares quedarían aniquilados en beneficio de un Estado universal.

Imaginémonos, finalmente, que comunidades incorporadas al Estado (asociaciones de familias, partidos, corporaciones profesionales, etc.) tuvieran la posibilidad de derribar por sí mismas la organización del Estado y de remodelarla según su propia autoridad. Entonces el Estado quedaría disuelto desde dentro y sustituido por la *anarquía*. Estas últimas circunstancias nos arrojan más luz sobre la soberanía y sobre su importancia constitutiva para el Estado que la que nos proporcionaron nuestras consideraciones iniciales. Pertenece ineludiblemente al Estado el que sus acciones y sus leyes tengan su fuente en él mismo, y no en alguna otra comunidad que esté por debajo, al lado o sobre él; que, por principio, todo el derecho en vigor en su campo de jurisdicción se derive de él (más tarde veremos en qué sentido hay que entender esto), y que todos los actos del conjunto

5* Véase la p. 620.

deban tener en él mismo su punto último de partida. En fin, por su naturaleza misma, el Estado tiene en sí un *poder que lo representa en su totalidad*, que es el autor de su organización y de todas sus transformaciones, y que vela para que esas formas estatales sean respetadas por todos los individuos que, de alguna manera, tengan relación con dicho Estado. Se dice que la esencia del Estado es el *poder*; ahora vemos cuál es el sentido positivo de esta afirmación, de la que tantas veces se ha hecho un uso indebido. Es una afirmación verdadera, mientras se entienda por "poder" la capacidad de mantener la autonomía del Estado. Es indiferente, en cuanto a la integridad del Estado como tal, el hecho de que ese poder postulado como representativo del Estado en su totalidad sea poseído por un individuo solo, por el pueblo en su totalidad o por una representación del pueblo, y que las diferentes funciones que lo caracterizan ("legislativa", "ejecutiva") se hallen reunidas en una sola mano o estén separadas[6]. [7] Si se ha dado la preferencia a cierto régimen político, esa elección no ha procedido de un claro conocimiento de lo que es la estructura óntica del Estado, sino que se hizo por referencia al Estado ideal. Pero semejante Estado ideal, por su parte, no se puede construir libremente, sino que el sentido y la posibilidad del mismo son sólo visibles sobre la base del conocimiento de lo que es un Estado en general..

Tenemos que examinar ahora en qué sentido el Estado, o el poder estatal que lo representa, es el autor último de todas sus acciones, así como del conjunto del derecho en vigor. En lo que respecta al primer punto, esto quiere decir que el Estado tiene el poder de obligar dentro del ámbito de su dominio. Y significa, por otra parte, que él no está sometido a ningún otro poder. Puede dar, a las personas que pertenecen a su ámbito de dominio, la orden de hacer tal cosa o tal otra, en cuanto persona singular o en nombre del Estado. Y "puede", esto es, le corresponde el derecho, y en esa medida el poder de obligar y la iniciativa jurídica están vinculados entre sí (de una manera que se explicará más adelante). El Estado puede aceptar emprender algo que le encarguen los particulares o las asociaciones sometidas a su autoridad, o incluso por encargo de otros Estados. Pero lo hace en virtud de una libre decisión, y nadie tiene el derecho de exigírselo, a no ser

6* También aquí volvemos a sentirnos de acuerdo con Schleiermacher, que ve en la oposición entre gobernantes y súbditos una *conditio sine qua non* del Estado, y que orienta las diferencias de la Constitución según quién sea el gobernante y quiénes sean los súbditos (o el sujeto de la espontaneidad y el sujeto de la receptividad) (*op. cit.*, p. 23).

que haya sido autorizado para ello por el Estado mismo, que de esta manera se obliga a sí mismo. El encargarse de tales obligaciones particulares no disminuye para nada la soberanía del Estado. Por el contrario, si el Estado reconociera un poder de obligarle que fuera superior a él mismo, entonces habría abandonado su soberanía y esto significaría, de por sí, la autodestrucción del Estado. De manera análoga, pueden existir en el Estado numerosas disposiciones jurídicas que no dimanan del Estado, pero que únicamente se hallan en vigor *en cuanto* el Estado las tolera. Por principio, el Estado puede abrogar cualquiera disposición de ésas, y hacerse cargo de todas las organizaciones que se hallan dentro del campo de su jurisdicción. Si no lo hace, si acepta que en el terreno de su autoridad tiene vigencia un derecho que no ha sido instituido por él mismo, y si acaso reconoce expresamente a asociaciones de derecho público, e incluso a individuos, el derecho a legislar, entonces esto es una *autolimitación*, pero no una supresión de su soberanía. Existe igualmente una autolimitación cuando el Estado reconoce el denominado *derecho de gentes*, es decir, cuando, en sus relaciones con otros Estados, él se obliga a respetar ciertas formas. No existe pérdida de soberanía sino cuando el poder estatal, el órgano de autoconfiguración, queda disminuido por una voluntad distinta de la voluntad del Estado. Desde el instante en que [8] se estableciera por encima de los Estados actualmente existentes un poder que, por su propia iniciativa, limitara la capacidad de los Estados para autoconfigurarse, éstos quedarían despojados de su soberanía. Pero entonces desaparecían igualmente en cuanto Estados particulares, y quedarían englobados en la organización de un Estado universal. El establecimiento de un poder estatal es un acto por el cual este poder se establece a sí mismo. Que se satisfaga la exigencia fundada en esta autoposición, a saber, que dentro del ámbito abarcado por ella sólo puede valer el derecho establecido y sancionado por ella, y el Estado comience a existir de hecho, esto depende de si éste es reconocido por los individuos en cuestión y no es impugnado. Que este reconocimiento o esta aceptación sea inmediata, o que haya que utilizar medios propios para persuadir a los individuos, eso es indiferente. De hecho, todos los poderes estatales recurrirán a algún medio para establecerse y mantenerse. La naturaleza de los medios no tiene tampoco importancia, por principio, en este caso. Cuando entre dos grandes comunidades[7] tales como un imperio y un Estado miembro,

7 Aquí el texto alemán utiliza la expresión "Gemeinwesen" y no Gemeinschaft (comunidad), y no tiene tan fácil traducción correspondiente en espa-

una de ellas gestiona ella misma parte de sus propios asuntos, pero en cuanto al resto depende de la iniciativa de la otra, entonces uno se preguntará cuál de las dos es un Estado soberano. El criterio que lo decide es la voluntad de la que dependa la delimitación. Si un Estado ha encargado voluntariamente a otra comunidad el uso de parte de sus derechos y de la autoridad en su esfera de poder, y esto lo ha hecho de forma que él mismo puede por sí ampliar, restringir o incluso anular completamente ese encargo, no pudiéndose hacer nada de eso sin su colaboración, entonces sigue siendo un Estado soberano. No se convierte en parte de esa comunidad, y la esfera de dominio de esta última no se extiende sobre su terreno. Esa comunidad debe poseer un terreno propio si ha de ser reconocida como Estado en general. Por el contrario, si un Estado ha renunciado a parte de sus funciones (ya sea tácita o expresamente), de tal forma que ese Estado no tiene ya la posibilidad de recuperarlas, y que es asunto del otro lo que le queda transferido, entonces el Estado en cuestión ha dejado de existir. Tal vez se haya puesto fin a sí mismo. Su esfera de dominio ha pasado a otras manos. El hecho de que a esa comunidad, antes organizada estatalmente, le queda una parte de sus funciones, no cambia en nada la situación.

Si los dos factores encargados de las funciones estatales dentro de una esfera de dominio no pueden modificar la distribución de estas funciones sino de común acuerdo, de la misma manera que habían procedido en común a su organización, [9] entonces la cuestión de saber quién es el portador de la soberanía es particularmente difícil. No podemos considerar a cada uno de esos factores como soberano, ni podemos atribuir la soberanía a uno solo de los dos. Para poder hablar más concretamente tomemos como ejemplo el Imperio alemán y sus Estados miembros. Si ninguno de ellos tiene el derecho de modificar unilateralmente las competencias reconocidas, entonces ninguno de ellos es tampoco un Estado soberano. Pero si los distintos Estados miembros fueran soberanos, y si se hubieran despojado en favor del Imperio de ciertas funciones en virtud de su propio derecho, entonces el Imperio debería considerarse como el mandatario de esos Estados, y no como un Estado. Si, por el contrario, fuera el Imperio el que decidiera la distribución de las funciones, entonces él sería el Estado, y los denominados Estados miembros serían comunidades dotadas de funciones estatales. Si, en cambio, tan sólo el Imperio y

ñol; en la correspondiente traducción italiana encontramos "enti statali", en francesa "corps politiques", etc, nosotros traducimos como grandes *comunidades*.

los Estados miembros en común pueden modificar la distribución de las competencias, entonces el Imperio articulado de cierta manera, es el portador de la soberanía. Existe aquí una vinculación interna, comparable a la de un Estado que declara que su Constitución es inmutable. Sin embargo, hay una diferencia notable entre estos dos casos. En uno de ellos, un estado existente se determina a sí mismo; en el otro, en cambio, un Estado nace de otro y en el nacer mismo se vincula, esto es, llega a la existencia con esta vinculación. En el momento de su nacimiento, el Imperio ha absorbido a Estados que abdicaron de su soberanía en favor de él. Sin embargo, no abdicaron sino de parte de sus competencias, y esta abdicación fue la condición de posibilidad del establecimiento del Imperio. Hacia fuera, la soberanía es del todo clara e indudable; pero el portador de esa soberanía, en su complejidad, es un *incredibile quoddam et monstro simile*[8], como Pufendorf[9] llamaba al antiguo imperio de Alemania. Y esta monstruosidad es una incitación a romper el contrato; mediante esa ruptura podría constituirse un poder estatal "más normal": un Imperio que no estuviera ya ligado a una determinada estructura, o bien el reestablecimiento de los antiguos Estados.

Cuando dos poderes estatales diferentes, puestos por ellos mismos, pretenden la misma esfera de dominio –lo que sucedería si, por ejemplo, el Imperio y los Estados miembros quisieran ser, cada uno de por sí, un Estado soberano–, entonces la situación se halla indecisa, porque el cumplimiento de una pretensión excluye el de la otra. Aquella pretensión a la que se dobleguen los hechos mostrará con ello su condición de Estado. Mientras dure la situación conflictiva y ningún poder llegue a imponerse, la esfera de dominio controvertida no puede denominarse un Estado.

Así, pues, la existencia del Estado tiene como condición el que un poder estatal se constituya por sí mismo, y el que sea reconocido, es decir, el que posea medios para imponer su reconocimiento [10] y de penalizar las transgresiones de su derecho. Designamos como soberanía esa característica del poder estatal de ser el único legítimo para disponer de su esfera de dominio, y de restringir ese derecho para que

8 "Algo increíble y parecido a un monstruo".

9 Samuel Freiherr v. Pufendorf (Dorfchemnitz 1632 – 1694 Berlín); jurisconsulto e historiador; profesor de derecho natural y derecho de los pueblos en Heidelberg (1661-1672) y en Lund (1672-1677); especial fama le dio su obra *De iure naturae et gentium* [Tratado del derecho natural y de las gentes], Lund, 1672.

no se beneficien de él otros poderes. Por tanto, no podemos admitir la teoría según la cual la soberanía sería un atributo del poder estatal: un atributo que pudiera corresponderle o no[10]. El hablar de Estados no soberanos carece de sentido. Se trataría entonces de una expresión para describir una comunidad a la que un Estado ha transferido o delegado parte de sus funciones, y que pudo haber sido antes un Estado[11].

Estos análisis no proporcionan todavía una caracterización definitiva de la soberanía. Lo alcanzado será profundizado cuando se estudien las conexiones entre el Estado y el derecho. De momento proseguimos analizando a la comunidad estatal, y ante todo constatamos una serie de consecuencias que resultan de la equivalencia entre estatalidad y soberanía. Por relación de equivalencia entendemos que el Estado es la única comunidad que puede tener como característica esencial la soberanía. Otras comunidades *pueden* tener la libertad de configurarse a sí mismas[12] (por ejemplo, la Iglesia), pero no quedan afectadas en su carácter específico cuando se les quita esa libertad (por ejemplo, cuando el Estado se la quita a la Iglesia). Podemos afirmar igualmente: las [11] relaciones que se fundan en la esencia de esas comunidades *permiten* desde luego ser sancionadas por leyes (por ejemplo, mediante un derecho positivo), pero no lo *exigen*. Y con la indiferencia respecto de cualquier reglamentación de derecho positivo resulta la indiferencia con respecto a la cuestión de saber si la legalidad, allá donde exista, debe su origen a la comunidad misma cuya vida ella reglamenta, o a un poder exterior.

10* Jellinek, por ejemplo, la defiende en su *Allgemeine Staatslehre* [Teoría general del Estado], una obra con la que en ciertos puntos estamos de acuerdo, y sobre la cual hemos de volver.

11* Esta controversia muestra que el uso ordinario del término "Estado" hace que converjan diferentes "ideas". Por "Estado" se entiende primeramente un conjunto social relativamente cerrado, dotado de cierta organización de la vida de sus miembros, y más particularmente de las acciones de conjunto de las que es capaz, lo que llamamos "comunidad". Por otra parte, se piensa en el Estado en el sentido en que nosotros lo entendemos, y cuya soberanía es el punto central de su estructura óntica, a partir del cual es inteligible en cuanto a su necesidad. Veremos en otra parte qué relación guardan entre sí ambas ideas, y cómo puede entenderse la contaminación aquí descubierta (véanse las pp. 608ss).

12* En efecto, en el sentido de que, *de hecho*, no están limitadas en cuanto a su autoconstitución. Eso no es posible sino cuando ellas se sitúan en la esfera de autoridad de algún Estado. Si, además, están constituidas jurídicamente en poder soberano, son *también* Estados, independientemente de lo que puedan ser además.

c) *Estado y pueblo*

La equivalencia entre estatalidad y soberanía permite *establecer una separación* entre *la comunidad del Estado* y *la comunidad del pueblo*, a las que se considera muchas veces como vinculadas entre sí, si es que no se las considera como idénticas. Son separables, primeramente en el sentido de que el pueblo puede subsistir aunque desaparezca la soberanía y, con ello, el Estado mismo. El pueblo puede conservar las particularidades de su vida comunitaria, aun en el caso de que un poder externo le prive de la posibilidad de vivir según leyes propias (por ejemplo, la destrucción del Estado polaco no impidió que el pueblo polaco sobreviviera; éste quizá llegó a ser una "nación" incluso más vigorosamente que antes). Habría que iluminar esta cuestión examinando las particularidades específicas de la comunidad popular como tal. De momento estudiaremos el otro aspecto de la cuestión si una comunidad estatal puede perdurar incluso al suprimirse la comunidad popular. Esto puede tener un doble sentido:

1°) El Estado ¿tendrá que basarse en una comunidad popular homogénea, o podremos imaginarnos un Estado que comprenda varias unidades populares que estén aisladas y delimitadas entre sí?

2°) ¿Será posible que un Estado no se base en ninguna comunidad popular?

Podemos responder a la primer pregunta afirmando que un Estado no existe en función de un solo y único pueblo. El Estado nacional o popular es una variante especial de Estado, pero no es el Estado por autonomasia. Es perfectamente posible que un conjunto de pueblos estén federados y unidos por un poder representativo de un todo estatal que los englobe y que, de manera uniforme o diferenciada, reglamente la vida de esos pueblos según ciertas orientaciones, sin que por ello lesione la identidad de los mismos.

Más difícil es decidir la respuesta que hay que dar a la segunda pregunta: si el Estado en general exige como fundamento la comunidad de un pueblo. [12] Hemos señalado ya que los individuos que componen el Estado constituyen una comunidad. En un sentido muy cercano al nuestro, Aristóteles afirma que la φιλία, más que la justicia, mantiene unidos a los Estados. La sola legalidad, sin aquella, sería incapaz de lograrlo[13]. Indudablemente, la significación de φιλία en el contexto al que pertenece ese pasaje es muy imprecisa.

13* *Ética Nicomáquea*, libro VIII, 1155a.

Pero una significación fundamental que pretende dársele en todas partes es la de conciencia comunitaria. Alguna clase de vínculo comunitario unirá a los individuos dentro del conjunto del Estado privado del fundamento popular. Evidentemente, este vínculo no debe considerarse como elemento constitutivo del Estado como tal, es decir, no está exigido necesariamente por su estructura óntica. Ésta sólo reclama un conjunto de personas como requerible para la existencia del Estado, y el que se establezca un determinado tipo de relaciones entre esas personas y el todo estatal (lo cual habrá que determinar más concretamente), pero deja abierto cómo las personas quieran estar entre sí. No es la estructura del Estado sino la estructura de las personas espirituales la que permite explicar –como hemos indicado ya anteriormente– el que una entidad estatal concreta se alce sobre el fundamento de una comunidad existente, y el que, por otra parte, enlace con un vínculo comunitario a las personas abarcadas por ella. Habrá que entender, además, que esas relaciones comunitarias son necesarias para asegurar la existencia del Estado[14*]. La comunidad estatal –y ésta es la que importa aquí– no es necesariamente la comunidad de un pueblo. En cuanto a saber si allá donde el Estado no se basa en varias comunidades populares, los individuos habrán de estar asociados en la comunidad de un *pueblo*, eso no podremos decidirlo sino después de examinar lo que es ese tipo de comunidad.

El pueblo se distingue de las comunidades más estrechas de las que hemos hablado anteriormente –familia, círculo de amigos– [13] por el hecho de que allí el fundamento de la comunidad lo constituyen individuos completamente determinados, vinculados con toda su personalidad con la vida de la comunidad y que entran, todos ellos, en contacto personal los unos con los otros. (Estas determinaciones no tienen aplicación sino cuando entendemos la familia y el círculo de amigos en el sentido más estricto, es decir, cuando no se define a la familia por el conjunto de los vínculos de la consanguinidad, ni se

14* Estas últimas observaciones tienen carácter preparatorio y no se entenderán plenamente sino cuando se hayan hecho estudios ulteriores sobre Estado y derecho.

Cf. Franz von BAADER, *Grundzüge der Sozietätsphilosophie* [Bases de la filosofía de la sociedad], Hellerau, 1917, p. 7: "En esta circunstancia [...] en que desapareciera el amor, es decir, el verdadero espíritu de comunión entre los elementos de un Estado, [...] ese Estado se encaminaría a su desaparición. Es entonces absolutamente indiferente el que la jactancia alcance su acmé primeramente en las clases superiores, y que sólo más tarde llegue a exacerbarse entre el pueblo, o si es la villanía de los ricos la que suscita la jactancia de los pobres, es decir, si el despotismo adquiere formas monárquicas, aristocráticas o democráticas.

concibe como círculo de amigos a todos los individuos que tienen relaciones amistosas con una persona). Por "familia" entendemos la comunidad de vida actual fundamentada en la comunidad conyugal o en la consanguinidad; y por "círculo de amigos", la comunidad de vida actual de dos o más personas a las que no une sino una atracción mutua que radica en las cualidades personales de cada uno. No es ninguna objeción contra estas determinaciones de la familia o del grupo de amigos el hecho de afirmar la realidad innegable de que ni los miembros de la familia ni los amigos "se entienden" siempre perfectamente. (Esta incomprensión, o este distanciamiento más o menos pronunciado, no tiene nada de extraordinario, pero representa siempre una fisura de la comunidad, y no cambia nada el hecho de que, conforme a la *intención* de la comunidad, la persona –toda entera– deba encontrar en ella un lugar). La comunidad popular se constituye de otra manera en todos estos puntos. Abarca una multiplicidad abierta de individuos, lo cual hace propiamente imposible un contacto personal entre todos los que forman parte de dicha comunidad. Puede acoger a nuevos individuos sin tener en cuenta sus particularidades personales (al menos en una medida muy amplia; subsisten limitaciones unilaterales, en tanto que no toda individualidad es asimilable por toda comunidad popular). Además, no pretende nunca hacerse cargo de toda la vida personal de los individuos. Pero, aunque cada vida individual personal disfruta en ella de un espacio de juego relativamente grande, sin embargo los lazos que la vinculan con el pueblo no son menos sólidos que los lazos, más tensados, que existen en las comunidades más estrechas. En primer lugar, la comunidad amplia debe conservar, evidentemente, todo lo que constituye a la comunidad como tal: es preciso que circule *una* corriente de vida, de la que participen todos sus miembros; es preciso que exista –al menos en parte de sus miembros– una *conciencia* comunitaria que abarque intencionalmente a toda la multiplicidad abierta de los individuos asociados; la falta de contactos personales entre los miembros debe quedar compensada por una comunicación continua de solidaridad entre los elementos separados en el tiempo y [14] en el espacio; cada miembro de la comunidad popular debe llevar el sello de su pertenencia a ese pueblo: si no en su conciencia de pertenencia, sí al menos representando el *tipo* de su pueblo; finalmente, como toda comunidad, un pueblo se distingue por un tipo que confiere ciertos "acentos" a la estructura personal de sus miembros y constituye un *carácter de pueblo* homogéneo. A esto se añade una particularidad que corresponde específicamente al pueblo a diferencia de otras

comunidades: una comunidad con la amplitud y la plasticidad de un pueblo sólo se lo puede tomar como comunidad de *pueblo* si y sólo si de su espíritu nace una *cultura* propia, determinada por su carácter específico. Cada cultura, es decir, cada cosmos, unitario en sí y delimitado hacia fuera, de bienes espirituales (ya se trate de objetos independientes, como las obras del arte y de la ciencia, o de formas de vida estilizadas que algunas personas ponen de relieve en la vida actual), remite a un centro espiritual que constituye su origen; y ese centro es una comunidad creativa, cuya peculiaridad anímica específica repercute y se refleja a través de todas sus producciones[15]. La comunidad que se halla detrás de un cosmos cultural puede englobar por principio más elementos que un solo pueblo; un "círculo cultural" puede comprender una serie de pueblos simultáneamente o en el transcurso de los tiempos. Asimismo, comunidades más estrechas –por ejemplo, una clase social o un grupo familiar– pueden constituir su propio "microcosmos" cultural. Sin embargo, solamente una comunidad popular tiene *por esencia* que ser creadora de cultura. La comunidad que corresponda a un círculo cultural puede quizá reducirse a que los pueblos que se hallan asociados en ella intercambian sus bienes culturales (o se los trasmiten a lo largo del tiempo) y los consumen en común, sin constituir jamás una unidad productiva autónoma. De la misma manera, la comunidad más reducida no queda afectada en su substancia, si no hace más que participar en la cultura ambiente, sin enriquecerla, o si no colabora en ella sino en calidad de parte de un todo más amplio, y no como una unidad autónoma. Sólo el carácter de pueblo caduca con la extinción de la fuerza creadora espiritual.

[15] Encontramos en esta "autonomía cultural", por la cual se especifica un pueblo, un curioso reflejo de la soberanía como específico del Estado, y es –por decirlo así– el fundamento material de esa autonomía formal. Esto aporta alguna luz a las relaciones entre el pueblo y el Estado: el pueblo, en cuanto "personalidad" dotada de creatividad propia, exige una organización que le asegure poder vivir según una legalidad propia. El Estado, como formación social que

---

15* Al subrayar, en *Untergang des Abendlandes* (*La decadencia de Occidente*), el carácter simbólico de todas las formaciones culturales, y al insistir en el "alma" que ellas manifiestan, Spengler logró, a mi parecer, un gran mérito, a pesar del relativismo histórico, que se condena a sí mismo, y del que da muestra esa obra. Podemos reconocer ese mérito, aunque veamos claramente que el descubrimiento de ese entramado simbólico no es un *novum* tan absoluto como se lo imagina Spengler.

tiene en la plenitud de su poder su principio de organización, exige una creatividad capaz de dar un contenido y una orientación a su potencia de organización, y de conferirle una legitimidad interna. A la pregunta que nos condujo a estas últimas consideraciones –la cuestión de saber si un Estado necesita un pueblo como fundamento–, le daremos la respuesta siguiente: podemos imaginarnos una formación estatal a la que le faltase ese fundamento y en la cual la "Loyalität" (en el sentido en que la entiende *Kjellén*[16]) –es decir, el tener en común derechos y deberes respecto al todo estatal– fuera el único vínculo entre los miembros pertenecientes a él; pero a semejante estructura le faltaría, por así decir, una justificación interna de su existencia; tendría siempre el carácter de lo nuevo y de lo efímero. Una voluntad política imperiosa lo podría tal vez mantener unido un cierto tiempo, pero no un peso específico propio.

En cuanto a la posibilidad, anteriormente considerada, de reunir a varios pueblos en un todo estatal, no queda abolida por la personalidad propia de cada una de las comunidades populares. No se exige necesariamente a cada una de ellas que aspire a una forma estatal adecuada sólo a ella, sino sólo a una organización estatal que tenga en cuenta la legalidad interna de ellas. Tan sólo cuando la legalidad del Estado y la personalidad del pueblo se oponen hay peligro de que uno de los dos o incluso los dos perezcan. Esto puede sucederle no sólo a un pueblo homogéneo, sino también a un conjunto de pueblos cuando uno de ellos recibe privilegios a costa de los demás.

Añadiremos, para mayor claridad, algunas observaciones sobre la relación entre *pueblo* y *nación*; y lo haremos principalmente porque mucho de lo que adujimos como característico, por otra parte se atribuye a la nación. Así piensa Kjellén, quien considera a las naciones como grandes "individuos" de idiosincrasia característica que se atestigua en el tipo personal de sus miembros, en el [16] idioma nacional, en los matices específicos de la "opinión pública", etc. Por el contrario, el pueblo no le parece estar ligado sino por los vínculos de la lealtad. Esta clase de distinción difícilmente podría imponerse. Si la comunidad de un pueblo se resumiera en la reciprocidad de los derechos y de los deberes, entonces tal cosa sería un efecto del Estado. Y eso presupondría al Estado –cosa que Kjellén mismo no es de esa opinión. El hablar de "grandes poderes", por analogía con personalida-

16* *Der Staat als Lebensform* [El Estado como forma de vida], Leipzig, 1917, cap. III. [Johan Rudolf Kjellén (Torso 1864 – 1922 Uppsala), sociólogo sueco, profesor de ciencias políticas en Götenborg (1901) y Uppsala (1916)].

des individuales, es algo que puede corresponder tanto a los pueblos como a las naciones. A mi parecer, la diferencia entre pueblo y nación consiste en lo siguiente: la conciencia colectiva que es propia del pueblo, llega a ser en la nación una conciencia refleja. Y, paralelamente, además la nación constituye una imagen de su peculiaridad específica, y esta peculiaridad es "cultivada", y mientras el pueblo simplemente la tiene y la hace valer en toda su vida y en sus obras sin ser consciente de ello, y por ello mismo sin acentuarla ni realzarla de alguna manera. Por tanto, una auténtica nacionalidad no es posible sino sobre el fondo del ser del pueblo; no es inherente a un pueblo sino cuando éste ha alcanzado cierta madurez, al igual que un individuo no llega a conocerse a sí mismo sino en el trascurso de su vida, sin que por ello podamos decir que, antes de esa "toma de conciencia de sí", el individuo no tenía ninguna singularidad personal[17].

Lo que el Estado exige como fundamento es una comunidad popular, y no una nacionalidad. El desarrollo hacia la nacionalidad no tiene interés para el Estado sino en la medida en que fuera inquietante para la solidez del ser del pueblo y, por tanto, fuera peligroso para el equilibrio del Estado mismo, el hecho de que el sentimiento nacional no se manifieste en un momento dado, o de que ciertas circunstancias –por ejemplo, el peligro de verse paralizado el libre desarrollo ser del pueblo– no favorezca el despertar de ese sentimiento nacional.

La opinión de Kjellén acerca de las relaciones entre el Estado y la nación presenta otros aspectos discutibles. La nación –piensa él– no alcanza su verdadera vitalidad espiritual sino cuando se unifica formando un Estado, mientras que el Estado, por su parte, exige recibir como contenido "la esencia natural de la nación". Desde luego, no se puede poner aquí sobre el platillo de la balanza los términos "naturaleza" y "espíritu", porque [17] Kjellén no dice en qué sentido los entiende. Pero, si se los toma en serio y en sentido riguroso, no es posible contraponer Estado y nación, como naturaleza y espíritu (o también "razón"). Toda comunidad –tanto pueblo como nación– es de naturaleza espiritual[18]. El pueblo tiene, ciertamente, un fundamento

17* Nuestra distinción parece corresponder en más de un punto a la efectuada por Scheler (en la segunda parte de su *Ética*). Pero en conjunto tiene una orientación diferente. Designa al pueblo como una comunidad de vida, y a la nación, como una "persona global". Hemos explicado en otro lugar ("Jahrbuch", vol. V, pp. 249ss) lo que hay que pensar con respecto a la delimitación que, por principio, debe hacerse entre estos dos tipos.

18* Véase el tratado sobre *Individuum und Gemeischaft* [Individuo y comunidad], en el vol. V del "Jahrbuch".

natural, y por este hecho lo tiene igualmente el Estado; pero en cuanto es comunidad, no es "naturaleza" y no necesita tampoco al Estado para recibir un contenido espiritual. Tendremos que ver por dónde pasa, cruzando al pueblo y al Estado, la frontera entre la naturaleza y el espíritu, y si habrá que reconocer en cierto sentido al Estado una "racionalidad" particular[19].

d) *La amplitud cuantitativa de la comunidad estatal*

Hemos tratado ya fugazmente la cuestión acerca de la amplitud de la población: un problema que, junto al de las relaciones con otras asociaciones, nos parecía ser una característica posible de la comunidad estatal[20]. Tanto el pueblo como el Estado se caracterizan como una multiplicidad abierta de individuos, que escapa a la mirada del particular. Para el Estado en cuanto tal, su extensión es en principio ilimitada, como lo atestiguan la idea de un Estado universal y el hecho histórico del Imperio Romano; la extensión progresiva de un Estado sólo exige algunos cambios en la forma de la organización estatal. Los límites son igualmente muy elásticos en el sentido descendente; pensemos en las ciudades antiguas y en ciertas Ciudades-Estados italianas. El número de los ciudadanos debe ser lo suficientemente amplio para asegurar al Estado la plenitud interna y la independencia que garanticen su soberanía. Este mínimo no puede indicarse como una cifra absoluta –ni siquiera aproximadamente–, porque eso depende para cada formación estatal, tanto en materia de seguridad militar como de independencia económica, de la importancia de los Estados que lo rodean. Si un Estado está notablemente menos poblado que los otros, no le resulta ya posible asegurar su soberanía, y su existencia depende del capricho de los otros Estados. Por consiguiente, una serie de pequeños Estados pueden estar firmemente establecidos, los unos junto a los otros, siendo vecinos; pero en cuanto [18] predomina una "gran potencia", esas formaciones (que antes eran viables) quedarán asfixiadas. Por lo demás, el mínimo de población requerido depende de la naturaleza del país, de los recursos mineros, de las condiciones climáticas, etc.; porque estas circunstancias naturales condicionan el número de trabajadores necesarios para satisfacer las necesidades económicas del Estado y para garantizar la independencia de dicho Estado. Volveremos sobre estas

19* Véanse las pp. 550, 569ss y 602ss.
20* Véase la p. 540.

relaciones, cuando estudiemos la importancia que tiene el territorio para la constitución del Estado.

La significación de la cantidad de la población cambia cuando, en lugar de considerar al Estado como tal, se considera al pueblo, o a lo que se denomina el "Estado nacional", fundamentado en la unidad de un pueblo. En este aspecto las variaciones de amplitud son menores. Por un lado, la formación de un cosmos cultural exige una base más amplia que la de la Ciudad-Estado: a pesar de las notables diferencias espirituales y culturales entre Esparta y Atenas, nosotros conocemos el panhelenismo y una *única* civilización griega. Por otro lado, un crecimiento demasiado intenso conduce a la ruptura de la unidad del pueblo. Este segundo caso se comprende fácilmente y puede presentarse bajo diversas formas. Si una población se acrecienta por reproducción natural, sin que aumente el territorio, las circunstancias económicas impulsan a parte de la población a la emigración o a la colonización. Y esto lleva a la consecuencia de que la supresión o la reducción de los vínculos comunitarios con lo esencial del pueblo en su patria, y la adaptación a nuevas condiciones de vida acarrean una modificación del tipo original y finalmente la creación de un nuevo tipo. Si el Estado nacional se extiende por medio de la conquista o por la absorción de nuevas poblaciones, entonces pierde su carácter de Estado nacional, o, en caso de que se asimilen nuevos elementos, la asimilación puede modificar tan intensamente el carácter originario del pueblo, que entonces no se pueda hablar ya de trasformación, sino de una formación *nueva*. Finalmente, una extensísima ampliación territorial situará a las distintas poblaciones en circunstancias de vida tan distintas, y les asignará fines tan divergentes, que esas disparidades terminarán por romper la unidad del pueblo. Nada de todo eso corresponde a una necesidad *a priori*, sino que son posibilidades que, confrontadas con las realidades históricas, poseen el valor de probabilidad.

Menos trasparente es la necesidad de una base relativamente amplia para que pueda formarse una cultura que [19] atestigüe la unidad del pueblo. Para reconocer esa necesidad, es preciso que consideremos más de cerca la unidad espiritual que denominamos "la personalidad de un pueblo" y la unidad cultural que le corresponde. Cuando hablamos de un cosmos espiritual, asociamos con él la idea de una totalidad, fundamentada, ella misma, en la representación de un mundo de valores que forman un todo. No sólo el logro de la personalidad (individual o supraindividual) sino también las formacio-

nes culturales que son su reflejo se miden por su relación con el mundo de los valores. A los diferentes niveles de valores les corresponden diferentes zonas de receptividad y capacidades específicas de la persona; y a esas capacidades les corresponden a su vez diferentes ámbitos culturales. La unidad de la persona queda atestiguada por la particularidad de su relación con el mundo total de los valores, y se manifiesta en la coherencia de todas sus obras. En la persona individual, esa totalidad consiste en una sensibilidad hacia todos los niveles de valores. Pero nada exige que un individuo cultive todas sus disposiciones correspondientes, y menos aún que ese individuo sea creativo en todos los terrenos. En cuanto él manifiesta su creatividad y los valores a los que da preferencia en su comportamiento, se denota lo característico de su peculiaridad personal. Allá donde falte toda apertura a cualquier terreno –y no sólo cuando faltan las disposiciones necesarias por razón de las fuerzas limitadas o cuando éstas, en condiciones de existencia particulares, quedan sin cultivo, o son puramente pasivas, improductivas–, entonces tendremos una deficiencia más fundamental que todas las limitaciones propias de los individuos empíricos: hay allí un agujero en la totalidad.

Tratándose de un cosmos cultural, no podremos hablar de totalidad sino cuando todos los ámbitos de los valores se hallen representados en él por alguna obra o por otras cristalizaciones objetivas del espíritu. En el interior de una cultura, los diferentes terrenos de valores pueden distinguirse entonces por la importancia y la originalidad, más o menos notables, de las obras que la representan. Y en estas diferencias se expresa la particularidad de la cultura y de las "personalidades" que la animan.

¿De qué "personalidades" se trata? La persona individual, por ser limitada, no puede ser productiva en todos los terrenos, y por este hecho es incapaz de crear una cultura total. Igualmente, las sociedades que cultivan ciertos terrenos de valores (por ejemplo, las asociaciones religiosas o las asociaciones con fines económicos) no tienen como finalidad crear una cultura; no pueden sino colaborar activamente en ella. [20] Finalmente, esta universalidad de los intereses falta igualmente en las asociaciones que se crean por afinidad: la familia y el círculo de amigos. La comunidad substrato de la cultura, que despliega sus actividades en todas las direcciones, debe ser lo suficientemente amplia para que todos los aspectos particulares se equilibren en cierto grado en ella y lleguen a cooperar. El desarrollo de todas las capacidades exige cierta diferenciación de las condicio-

nes de vida de los individuos, o de los grupos de individuos, que, en cuanto son partes de un todo, deben entrar en colaboración en la unidad de una personalidad creadora de cultura. Por ejemplo, una semejanza demasiado grande de las condiciones naturales –como puede presentarse en el territorio, demasiado exiguo, de una Ciudad-Estado– parece que puede obstaculizar esa necesaria diferenciación. En este punto, el estudio de las relaciones entre territorio y pueblo aportará nuevas luces.

e) *Individuo y pueblo – individuo y Estado*

Vamos a dilucidar previamente una serie de cuestiones que hemos abordado ya. Para discernir la particularidad de la comunidad estatal, comparada con otras comunidades, es preciso que examinemos qué forma específica revisten en ella las relaciones entre individuo y comunidad. Es necesario observar primeramente que nada exige que todos los individuos estén ordenados de la misma manera hacia todo; y precisamente no sólo en el sentido de que asumen funciones diferentes en el organismo del Estado, sino que además se trata de cierta selección de los individuos que son los "portadores" específicos de la vida del Estado; en ellos vive una conciencia particular de pertenencia, una entrega al conjunto y un sentido de responsabilidad, que son ignorados por la gran masa de los ciudadanos, o que no los necesita conocer, sin que por ello la existencia del Estado se encuentre amenazada. Ciertamente, la existencia de portadores, que necesita el Estado, varía según la configuración particular. Pero dejemos por el momento este aspecto de las cosas y retengamos simplemente que el Estado no puede prescindir de tales portadores. Preguntémonos primeramente, a propósito de ellos, cuál debe ser su relación con el Estado. Para hacerlo, recordemos brevemente qué formas pueden adquirir generalmente las relaciones entre el individuo y la comunidad a la que él pertenece. La comunidad, en cuanto tal, tiene como carácter constitutivo el que, al menos, una parte de sus miembros no la consideren simplemente como un objeto extraño que ellos encuentran eventualmente en el curso de su existencia, sino como un todo del que ellos son parte [21] y cuya vida es la vida de ellos. Lo propio de ciertas comunidades particulares (principalmente de las comunidades más estrechas, de las que hemos hablado ya en diversas ocasiones) es su pretensión de englobar e integrar completamente al individuo, con todo el peso de su personalidad. El Estado no necesita pretender tal cosa. Deja a sus portadores un amplísimo margen de vida

personal, cuyo contenido es indiferente para él; el Estado exige simplemente que, en la vida de esas personas, él ocupe el primer puesto. Y esto hay que entenderlo también en un sentido muy determinado. El Estado no exige de aquellos que le sirven y que representan sus órganos esenciales, que ellos le consideren como el bien soberano. Así mismo, el hombre de Estado, al igual que el santo, puede estar persuadido de que la salvación de su propia alma se halla por encima del bienestar del Estado. Lo decisivo es que esa persona viva en primer lugar como un miembro del Estado, y que tal sea el criterio de su comportamiento, incluso en asuntos que no tienen que ver con el Estado. En un Estado puede haber muchísimos más individuos que satisfagan esa exigencia que los solos "servidores del Estado" (en el sentido ordinario del término). Cuanto más numerosos sean, más firme y seguramente estará anclada la existencia del Estado. Por otra parte, es posible que los individuos desempeñen una actividad pública sin ser portadores de la vida del Estado, en el sentido en que nosotros lo entendemos aquí. Cuanto más frecuente sea este caso, menos asegurado estará el Estado. Allá donde los cargos y la organización estatales hayan llegado a ser botín de intereses privados, ha quedado cortado el nervio vital del Estado, aunque éste siga teniendo una apariencia de vida (eventualmente porque sus intereses casualmente coincidan con los de los individuos que llevan la administración). Esto proyecta una luz verdaderamente esclarecedora sobre la doctrina platónica y aristotélica de las formas de Estado y de su posible desnaturalización. En la monarquía absoluta el monarca es el portador de la vida del Estado y quien, por este hecho, es el primer "servidor del Estado". Soporta sobre sí la plena responsabilidad de la vida del Estado, y no es necesario que ninguna otra persona se halle en la misma relación que él con la totalidad del Estado. El monarca podrá llamar a muchos otros al servicio del Estado, sin que esos elegidos se conviertan específicamente en los portadores del Estado. El polo opuesto del monarca es el déspota, que considera al Estado –o a lo que queda de él– como un botín, que él explota para sus intereses personales. Mientras que en el monarca se concentra la conciencia de la comunidad que mantiene unido al Estado, vemos que en el despotismo se ha roto el vínculo comunitario que liga a los súbditos con el soberano: cada uno [22] considera al otro como un objeto; esto equivale a decir que nos hallamos muy cerca de una pura relación de sociedad, y que por este hecho se da en cualquier momento la posibilidad de la desaparición voluntaria de la totalidad. La solidaridad con el soberano puede vincular a los súbditos en una comunidad, pero

esta comunidad no es por ello una comunidad estatal, porque no tiene cabida en la forma del Estado.

De manera análoga, la aristocracia presenta un círculo escogido de portadores de la vida del Estado que se consagran al conjunto, mientras que su polo opuesto, la oligarquía, descompone al Estado en dos entidades opuestas: la de los "explotadores" y la de los "explotados", o en dos asociaciones de intereses, cada una de las cuales no tiene unidad sino en cuanto se opone a la otra.

Finalmente, en la democracia todos los ciudadanos son teóricamente portadores de la vida del Estado (con lo que se delimita y determina propiamente el concepto de ciudadano). El Estado encuentra en ella su base más extensa, pero también, por otra parte, la correspondiente caricatura –la ojlocracia[21]– representa la atomización más intensa, que se pueda imaginar, de la comunidad estatal.

Desde el punto de vista de la idea del Estado, ninguno de esos regímenes puede considerarse como "el mejor". Parece que la monarquía absoluta es la que mejor asegura la unidad y la coherencia, pero únicamente mientras todo está reunido en una sola mano. Si el Estado crece, y de tal modo se acrecienta el volumen de los asuntos de Estado que resulta prácticamente imposible concentrar el poder en una sola mano, entonces la monarquía se ve socabada, y la pervivencia del Estado solamente puede asegurarse co el cambio a otra forma de Estado. El Estado posee teóricamente en la democracia los fundamentos más seguros. Pero las exigencias que gravitan sobre el conjunto de los ciudadanos –medidas por la calidad media de los hombres– son tales, que es poco probable que ellos puedan hacerles frente, y precisamente en esta forma de Estado es muy grande el peligro de degeneración.

Veamos ahora las relaciones de los que no son portadores del Estado con la comunidad estatal de la que forman parte. No es indispensable para el Estado el que ellos tengan ideas claras sobre su pertenencia al conjunto al que están incorporados de algún modo. No es necesario que ellos vivan esa pertenencia como una realidad propia ni que tomen una postura positiva a este respecto. Es suficiente que esas personas realicen las tareas que les incumben, aun en el caso de que no sepan que se trata de funciones del organismo del Estado. Por el contrario, es peligroso para la existencia del Estado [23] que elementos que se hallan a su servicio tomen actitudes negativas respecto a él

21 Del griego: *ochlokratia* = "gobierno ejercido por la multitud".

y lo consideren como un poder hostil. Esto crea una grieta en la comunidad estatal.

Todas las reflexiones que se han hecho hasta ahora acerca de las relaciones entre individuo y Estado apenas han tenido en cuenta las relaciones entre Estado y pueblo. Así que habrá que preguntarse todavía si y en qué medida las relaciones entre el individuo y el Estado se basan en la relación entre el individuo y el pueblo. En principio y como regla general, esa atadura es tan poca como la del Estado y el pueblo. Una formación social que fue de forma tan excelente Estado como la antigua Prusia no podía fundamentarse en la unidad de un "pueblo prusiano"; y el sentido de la responsabilidad hacia el Estado, de la que dio muestras su portador más insigne, Federico el Grande, no se basaba en ningún sentimiento nacional. Con todo *pueden* existir aquí conexiones, y nos parece normal y saludable el que así sea. El Estado que arrastra individuos a su órbita –sea que ellos se dediquen a él libremente o que se vean constreñidos a hacerlo–, sin ser una organización de una o más pueblos con cierta personalidad, causa siempre la impresión de ser algo extraño: algo así como una máquina que, para comenzar a funcionar y para seguir funcionando, exige vidas humanas, pero que él mismo no tiene vida en sí, y que permanece indiferente a la vida sobre la que se arroga derechos. El Estado no tiene alma y no tiene productividad psíquica. Y por lo tanto parece admirable –y desmesurado en cierto sentido, aunque tal cosa sea indispensable– el que uno se consagre al Estado.

Las cosas son enteramente distintas con respecto al pueblo. Es verdad que tampoco en este caso se exige al individuo que se deje absorber completamente por la comunidad. Pero se trata de una comunidad de fuerzas espirituales productivas, y posee una creatividad propia: la que se manifiesta en las obras de la cultura. Los individuos no son sólo sus portadores, sino sacan de ella un alimento anímico (mientras que no reciben del Estado sino contrapartidas exteriores, que por este hecho son especialmente visibles). Así que nos parece mucho más natural y comprensible el que alguien ame a su pueblo, y el que el Estado sea amado de manera derivada como forma exterior del pueblo, y no el que el Estado sea amado por sí mismo.

No negamos por ello el que el Estado, aun *no* teniendo los fundamentos de un pueblo, pueda ser de gran valor, desde el punto de vista de la comunidad. El Estado es capaz de asegurar el libre desarrollo de las personas [24] y de las comunidades que viven bajo su tutela. Aunque esté construido sin referencia al pueblo, el Estado puede ser

el vestido preparado en el que se mete un pueblo que va formándose; finalmente, es posible que la comunidad estatal fomente en los individuos reunidos en ella el progresivo crecimiento en la formación de pueblo.

§ 2. **Estado y Derecho**

Todas las consideraciones anteriores no han hecho más que arrojar sobre el Estado una luz curiosamente ambigua: el pueblo no es *necesariamente* un fundamento para la existencia del Estado, pero el Estado *puede* tener esa base; y parece extrañamente vacío e inconsistente, cuando no la tiene. Estas circunstancias se aclararán, cuando tratemos de dilucidar un punto que nos parece de importancia central en la constitución del Estado: la peculiaridad de la soberanía. Plantearemos la cuestión de una manera más general, situando la cuestión de la soberanía en el contexto apropiado: el problema de las relaciones entre *Estado y derecho*.

a) *Derecho puro y derecho positivo*

Como investigación previa es preciso dilucidar aquí *la idea del derecho*. Se puede hablar del derecho en dos sentidos: hay estados-de-cosas con derecho que existen al margen de todo arbitrio e independientemente de que sean reconocidos o no por algún "derecho en vigor"–son *relaciones-de-derecho "puras"*[22]: un derecho nacido de una promesa se extingue en cuanto la promesa se ha cumplido; es injusto no pagar una deuda, etc. Al lado de este derecho existe el derecho en vigor, el denominado derecho *positivo*. El derecho puro es el mismo en todos los tiempos y en todos los pueblos; es un derecho perenne, y no nace en un lugar o tiempo. El derecho positivo es una creación o una aplicación arbitraria, y por lo tanto es diversa según conveniencia. Aquí se incluye el que pueda divergir del derecho puro. Alguien se preguntará por qué al uno y al otro se los llama "derecho"; y si no habrá en todo esto un equívoco. Habrá que responder que la

22* Adolf Reinach fue el primero en explorar la esfera del derecho puro (*Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* [Los fundamentos apriorísticos del derecho civil], en: *Adolf Reinachs Gesammelte Schriften*, Halle a. S. 1921). Las exposiciones que se hacen a continuación son en buena parte una prolongación y una consecuencia de sus análisis.

discrepancia posible entre el derecho puro y el derecho positivo se refiere únicamente al [25] *contenido* de los particulares comportamientos de derecho. Ahora bien, por encima de eso hay algo que, en contraste con ese contenido, puede designarse como *la forma del derecho*, la estructura apriorística del derecho como tal. Y esta forma es común al derecho puro y al derecho positivo. Todo derecho pretende establecer normas para el comportamiento de las personas. La "validez" del derecho significa que se reconoce esa pretensión. Ahora bien, esta validez es básicamente distinta de la existencia del derecho puro[23]. Designa una realidad *temporal*, que tiene un comienzo y un fin, y que está vinculada a un ámbito de validez. El derecho puro y el derecho positivo del mismo contenido se relacionan entre sí como la esencia y el hecho. Para que el derecho pueda "realizarse", es decir, para que pueda llegar a ser vigente, es preciso que a esa exigencia se la haga primeramente *valer*. Esto puede hacerse en nombre de su contenido –como en el derecho puro o también, por ejemplo, en normas éticas presentadas en forma de normas jurídicas; pero puede hacerse también sin tal fundamentación, stat pro ratione voluntas. De todas maneras, es necesaria una persona que "haga valer" esa exigencia; y es necesario un conjunto de personas, ante las cuales ella la "haga valer", reconocido por éstas, el derecho en cuestión entra en vigor. Proclamar la exigencia significa *legislar* o dar publicidad a las disposiciones legales. El primer derecho que ha de ser establecido y reconocido para que otras disposiciones puedan entrar en vigor, es *el derecho a legislar*[24]. Toda persona que establece el derecho, revindica este primer derecho, y por cierto para el ámbito de personas, –delimitado por esa primera disposición– a quienes va dirigida esa legislación. Puede hacerlo por su propia autoridad, o por ser un derecho que le ha sido conferido. En el primer caso, el campo en el que tiene vigencia la ley promulgada es su *esfera de autoridad*; ella misma es un poder estatal soberano, y la esfera de autoridad más el poder estatal que la "rige" es un *Estado*.

Todas estas comprobaciones dejan aún sin respuesta numerosas cuestiones. Habrá que preguntarse principalmente en qué sentido y con qué derecho reclamamos que la persona es la fuente del derecho

23* Para evitar malentendidos hagamos notar que esa validez no tiene nada que ver con la validez lógica, es decir, con la validez de las proposiciones. Véanse pp. 574ss.

24* Como puede verse fácilmente, se trata de un nuevo sentido del derecho (cf. p. 574.

vigente. Pero tratemos primero de describir algo más detalladamente el carácter de los actos legislativos.

Éstos remiten a un sujeto [26] que los ha propuesto e indica algo que *debe* ser. Y tienen este carácter de "determinaciones" también cuando no se vista de formas de obligación de ley. Por ejemplo la frase: "La alta traición será castigada con pena de muerte", es, en cuanto a su forma una proposición puramente teórica, pero, independientemente de lo que en ella se expresa, su sentido indica una norma de acción impuesta a los individuos que pertenecen a su ámbito de autoridad en el que esa norma se halla en vigor, y más particularmente a quienes están encargados de hacer que se respete el derecho. Si admitimos el carácter teórico del contenido de esta proposición, se reconocerá por un lado una constatación empírica: lo que el derecho prescribe es ejecutado efectivamente. A la situación así expresada correspondería entonces la tácita indicación conjunta del ámbito de validez de la legislación (esta práctica jurídica es normal *hic et nunc*)[25]. Esta determinación presupone la disposición legal. Las cosas serían diferentes, si hubiera que atribuir a esta proposición un carácter de un puro precepto: la alta traición *acarrea necesariamente* la pena de muerte. Esto también sería una constatación teórica pero no de un hecho, sino de un comportamiento esencial. Y se *deduciría* de ella una disposición normativa y una práctica que fuera conforme a ella, y no a la inversa.

Como se ha dicho ya, se pueden justificar las disposiciones por la coincidencia de su contenido con un evidente comportamiento de derecho. Pero en realidad, en derecho positivo, las disposiciones quedan desligadas generalmente de toda base teórica. Deben su contenido no a una evidencia sino a lo puramente arbitrario. Según esto, el "reconocimiento" de una disposición legal no significa en modo alguno una adhesión teórica. No tiene en todo esto ningún sentido el preguntarse acerca de su rectitud o de su falsedad. Reconocerla significa sencillamente someterse a esa disposición, o a la voluntad legisladora.

b) *La Esencia de los actos legislativos*

Para comprender cómo es posible desligar así el derecho positivo y el derecho puro, la disposición y su fundamento teórico, debemos

25* El *hic* ("aquí") no significa necesariamente una localización *espacial* (véase la p. 611).

considerar brevemente la esencia o la naturaleza de los actos de legislación. Se trata de un caso particular de lo que, en otro pasaje[26], hemos designado como actos libres o "voluntarios". El acto libre se caracteriza como [27] una acción espontánea del yo, espontánea en el sentido de que debe su existencia al yo mismo, y no se manifiesta y crece en él, sin embargo de alguna manera es independiente hasta cierto punto, como sucede en todas las tomas de conocimiento y tomas de postura. En aquello que denominamos un acto voluntario, habitualmente se trata de una toma de posición y una decisión espontánea –la afirmación de voluntad y la decisión– van emparejadas. Y, así, lo propio de los actos libres es el que tengan sus raíces en experiencias de otro tipo –en último lugar en tomas de posición–, el que las sancionen, el que favorezcan su eficacia práctica o el que, por el contrario, la inhiban. El yo aparece entonces como una instancia central hacia la cual pueden fluir las olas de la vida psíquica –que nacen generalmente del contacto con el mundo exterior–, y de donde puede partir un movimiento contrario que oriente su impulso hacia el exterior. Todo este proceso puede desarrollarse sin que el movimiento penetre hasta el centro y si que ataque la espontaneidad del yo. Por otro lado, la espontaneidad no tiene sentido sino en el seno de tal movimiento psíquico. Una resolución absolutamente "libre", sin ningún fundamento de otro género, es impensable. Pero puede haber diversas clases de fundamentos. Una resolución puede construirse sobre conocimiento claro (hallándose ésta anclada, a su vez, en un sentir) de un estado-de-valores que exige ser realizado. En este caso, el yo de la volición aparece como el ejecutor de normas absolutas, al servicio de las cuales se sitúa él a sí mismo. Esto, en realidad, lo que sucede cuando un legislador promulga, como una disposición legal, lo que es de derecho puro. Esta disposición se distingue de la simple resolución por la forma del efecto que causa: en este caso el efecto es de carácter social, pero sin tener como objetivo directo (en contraste con otros grupos de actos sociales, como la súplica, la orden, etc.) el comportamiento de determinadas personas, sino que prescribe únicamente una regla para posibles comportamientos dentro de un ámbito de personas. Al sancionamiento voluntario de lo que se halla impuesto en virtud de un derecho puro, se opone el compromiso de alguien en favor de algo que no es en sí de gran valor, pero que a sus ojos es precioso, atractivo, deseable, etc. Incluso el objeto de mi deseo puede convertirse en una meta de mi voluntad; yo puedo convertirlo en el

26* Vol. V del "Jahrbuch", pp. 46ss.

contenido de una disposición legal –que, por tanto, no será necesariamente un estado de valor ni específicamente un puro comportamiento de derecho. Podemos imaginarnos que "un derecho", es decir, la quintaesencia de las disposiciones legales, pueda fundamentarse en el solo principio de un fin deseado o que [28] esté representado simplemente como deseable: un derecho estatal, por ejemplo, que tenga como base la idea de que, en el Estado en el que se trata de establecer normas, una determinada clase de individuos deba quedar especialmente favorecida. Las disposiciones legales reglamentarían entonces toda la organización del Estado y todo el comportamiento de los ciudadanos, de tal manera que llegara a alcanzarse esa meta. La posibilidad de tal derecho positivo, indiferente a todas las normas de derecho puro, es indiscutible. Muy distinta es la cuestión a la cual no es fácil dar respuesta: la cuestión de saber si tal derecho –o el Estado organizado según tal esquema– puede tener alguna consistencia. Por el momento no vamos a plantearnos este problema.

c) *El sujeto de los actos legislativos. El Estado como sujeto de derecho*

Consideraremos ahora al sujeto susceptible de ejecutar actos espontáneos y que, por este hecho, es exigido como autor de la legislación. Un acto espontáneo es un *libre actuar espiritual*, y denominamos *persona* al sujeto de esta actuación. Así como hay actos libres que tienen como fundamento otras vivencias, así también la personalidad muestra otros motivos constitutivos que no son la libertad. No es necesario detenernos a estudiar este punto.

Habrá que preguntarse si únicamente los individuos deben considerarse como personas y como los autores posibles de actos libres, o si también tiene sentido el hablar de "personas colectivas" y el reivindicarlas como legisladoras. Hemos dicho que el Estado es soberano, lo cual significa que él mismo es el autor de su derecho. ¿No será esto una imagen para decir que una persona individual se ha apropiado su ámbito como esfera de poder? (de tal manera que la monarquía absoluta fuera el único régimen posible). No habría entonces más que un soberano y un ámbito sobre el cual él tuviera autoridad, pero no habría un Estado que comprendiera en sí el poder estatal y el ámbito de autoridad, que fuera a la vez el sujeto y el objeto del derecho en vigor. El Estado como unidad no es posible sino cuando tiene sentido el considerarlo *en su totalidad* como el autor de sus actos; y otra

forma de Estado que no sea el absolutismo es concebible únicamente cuando existe una realización comunitaria de actos libres y, por tanto, cuando hay una asociación de personas que pueda ser el sujeto de esos actos. Supongamos primeramente, para simplificar, que la totalidad de las personas afectadas por los actos de legislación, sean al mismo tiempo los sujetos de los mismos, es decir, promulguen todas las disposiciones que se les aplican. Cuando una serie de personas conciertan una alianza, entonces cada sujeto [29] realiza espontáneamente semejante acto de unión. Además, y eventualmente por un mismo acto, cada uno declara *en común con los otros y para todos los demás* que esa alianza está sellada, y de este modo la alianza se constituye a sí misma y comienza a existir. Cada uno de sus ulteriores decisiones es de la misma naturaleza: la alianza es la que decide por el hecho de que sus miembros deciden juntamente y para ella, y de que cada uno da su *placet* por sí mismo. Este "por sí mismo" diferencia los actos libres de otras vivencias comunitarias que no requieren tal espontaneidad[27]. Pero esto no altera para nada el hecho de que la comunidad misma es el sujeto de tales actos.

Demos un paso más: no es necesario que todos los actos realizados por la comunidad estén decididos por todos los individuos que la componen. Un cuerpo más restringido puede decidir por el conjunto de la comunidad a la que pertenece. Cada miembro de ese grupo realiza el acto *por* el conjunto –así que hay que considerar la decisión como un acto de toda la comunidad– pero sólo *con* aquellos que forman parte actualmente de él y que de este modo constituyen un cuerpo más restringido –con la pretensión de *representar* a la totalidad.

Dicho esto, no hemos llegado aún lo suficientemente lejos para comprender en qué sentido el Estado deba considerarse como el sujeto de los actos realizados por el poder estatal. La comunidad de los individuos que viven en el Estado no es todavía el Estado. La comunidad formada por los ciudadanos puede ser la base de la existencia del Estado, o igualmente la consecuencia de una vida bajo su ley; entonces la comunidad forma parte substancialmente del Estado –pero el Estado mismo no *es* la comunidad. Allá donde hay un Estado, existe una esfera de realidad enteramente nueva, que repercute en la vida de los individuos que pertenecen a él y en su comunidad, esfera en la que, sin embargo, esta vida por sí misma no es suficientes. El Estado necesita una persona o un cuerpo de personas para

27* Por ejemplo, de las tomas de posición.

expresarse, y necesita un ámbito de personas para ser escuchado y para existir. El Estado no puede realizar actos sino cuando haya personas que lo "representen", que los hagan *por él*. Pero tales actos no tienen sentido sino en cuanto son actos del Estado, y no en cuanto son actos de personas o de corporaciones que no estén caracterizadas como "órganos del Estado". El Estado se halla ineludiblemente estructurado como un poder estatal y un ámbito de autoridad. Para todo lo que es *órgano* del Estado, es decir, para todo lo que actúa "en nombre" del Estado, [30] es esencial el tener función representativa, es decir, el representar a la totalidad del Estado. Por el contrario, todo lo que pertenece al ámbito de la autoridad, es ciertamente *miembro* del Estado e está incluido en él, pero no es un órgano en el que la totalidad se halle presente.

Según esto, el Estado no es ni una persona individual ni una asociación de personas; no puede ser llamado a la existencia por un acto de asociación realizado entre varias personas. La fundación del Estado es un acto que no tiene sentido sino en cuanto acto del Estado. Claro que ese acto de fundación no puede realizarse sino en la forma de que una persona o un cuerpo de personas acepten llegar a ser un órgano del Estado. Porque sigue siendo verdad el que sólo personas o asociaciones de personas pueden realizar actos. Hay que observar el doble carácter de estos "representantes del Estado". Son, por un lado, personas que por sí mismas realizan actos; y son, por otro lado, órganos del Estado que actúan en nombre del mismo. No pueden atribuirse a sí mismos la calidad de representantes; el Estado es el que los reviste con esa función. (Esto no es más que una imagen, porque el Estado no puede contraponerse a ellos con un acto propio, ni puede existir "antes" que ellos, sino que únicamente puede hacerse valer en ellos y a través de sus actos). Pero es preciso además que a ellos por sí mismos *acepten* la representación (es decir, no en su condición de órganos estatales). Esto se repite en cada acto de los órganos del Estado, que se realiza en nombre del Estado, lo cual no es posible sino cuando personas individuales como tales le dan su "placet". Tenemos una relación análoga en la cooperación entre el poder estatal y el ámbito de la autoridad. El poder estatal (en los regímenes no absolutistas) es un colectivo que actualmente se constituye, que adopta sus decisiones en común, pero no para sí, sino para todo el Estado, para quien hace valer su derecho y al que pretende representar, es decir, también para el conjunto de personas que constituyen el ámbito de la autoridad del Estado, y que están representadas con él por los órganos del Estado. De la vinculación que hemos podido establecer

entre la autoconstitución del poder estatal y la pretensión que de él dimana, se deduce que el reconocimiento del Estado no puede efectuarse, para que tenga "fuerza de ley", sin aquellos a quienes esa pretensión se dirige. En este reconocimiento se expresa el *placet* de quienes están representados, que ya no será actual en los actos del cuerpo representado. Por medio de este reconocimiento se satisface la exigencia de que esos actos sean realizados por la totalidad de la comunidad y sean reconocidos por ella como vinculantes.

¿En qué forma puede concederse ese reconocimiento? Es posible que ese reconocimiento *preceda* a la autoinstalación de la [31] corporación representada (por ejemplo, cuando una asociación elige su comité de dirección), y cuando aquella recibe así *el encargo* de la representación. La autoinstalación se fundamenta entonces en ese encargo (lo cual no la hace superflua), y la exigencia de ser reconocida como poseedora del encargo de representación queda satisfecha desde un principio, o más exactamente –porque una exigencia se extingue al ser satisfecha– la autoinstalación adquiere desde un principio vigencia legal. De esta manera se reconocen *de antemano* todos los actos del conjunto que en el futuro la corporación representante, revestida de la legitimidad de su aceptación, efectuará en cuanto tal; con ello un nuevo *placet* de los representados llega a ser superfluo.

Es posible, además, que el reconocimiento no se haga *expresamente* sino después de la autoinstalación (por ejemplo, cuando las tropas hacen juramento de obediencia a los caudillos a los que ellas mismas han asignado el mando). Con esto también los actos futuros son reconocidos implícitamente como actos del conjunto.

Finalmente, el reconocimiento puede efectuarse también *tácitamente*, en cuando las decisiones adoptadas por la corporación representante son ejecutadas con la colaboración de los representados, cuando son requeridos para ello. Un acto de voluntad y la acción que realiza lo que ha sido querido constituyen una unidad. Y, al participar en su ejecución, yo doy mi aprobación al acto de voluntad del que procede, independientemente de que sea para mí plenamente trasparente o no. Este caso es exactamente lo inverso de aquellos otros en los que cada vez la práctica es la que reconoce y legitima las distintas decisiones; lo cual lleva consigo implícitamente el derecho de decidir por la comunidad. Pero aun en este caso –que es el más frecuente en la vida efectiva del Estado– una cosa subsiste: todo acto libre de una comunidad, esto es, de una gran comunidad, necesita la sanción de todos los que están participando en ello, en cualquier

forma que se dé. *Y éste es el auténtico núcleo de la teoría del contrato*. Hay que rechazarla en cuanto afirma que el Estado –comprendido genéticamente– debe su origen a un contrato. Hay que rechazar igualmente la idea de que, al reconocer al Estado, los individuos se despojan de un derecho que procede para ellos, no del Estado, sino "por naturaleza", y que el Estado debe su existencia a esa acción de los individuos de autodespojarse (comprendida ahora no históricamente sino en su principio). No existe ningún "derecho natural". El derecho puro existe independientemente de los individuos [32] y de sus organizaciones. El derecho positivo o vigente no existe sino por el hecho de una legislación. Esta ley vigente puede conferir "derechos"[28] a los individuos o asociaciones, sin que éstos sean anteriores a aquéllos. La legislación, por su parte, puede –como hemos visto– tener como autores tanto personas individuales como asociaciones de personas. Por el contrario, la teoría del contrato ve las cosas rectamente, cuando afirma que la legislación, en cuanto acto libre, no puede ser sino un acto realizado por personas, y que, en el caso de que el acto de legislación sea efectuado por o en nombre de una asociación o de una entidad no personal, cada persona asociada debe participar en él de una u otra manera. El Estado, para poder asentarse a sí mismo y asentar su derecho, debe servirse de personas libres, y no puede despojar de su libertad a personas que pertenezcan a él. Puede utilizar los medios más diversos para dar vigencia a sus decisiones, incluso aquellos que suelen denominarse coacción y "privación de la libertad". Pero todo ello no son más que medios para mover a los individuos a que den su *placet*. "Motivan", pero no "originan una necesidad".

d) *Disposiciones legales*

Nuestras últimas exposiciones podrían dar a entender que la actividad del Estado se agota en la legislación. Pero tal cosa no puede afirmarse, ni mucho menos. Tan sólo nos hemos atenido preferentemente a esos actos, con el fin de destacar claramente la relación de importancia cardinal entre Estado y derecho. Como complemento –en interés incluso de la cuestión–, trataremos ahora de examinar otros actos estatales posibles que caen en el ámbito de la vida del Estado. Para hacerlo, recogeremos la distinción que A. Reinach[29]

28* Sobre el sentido de esos "derechos", véanse las pp. 574ss.
29 Cf. p. 204.

hacía entre *disposiciones* y *órdenes* o *mandatos*[30] –distinción a la que ya hemos aludido en otra parte. Ambos son actos sociales, lo cual significa que se dirigen a personas ajenas. Pero mientras las disposiciones determinan lo que debe considerarse como derecho para el ámbito de personas a las que se dirigen, sin tratar de suscitar en una persona determinada un comportamiento efectivo preciso. Por el contrario vemos que un mandato se dirige siempre a una persona enteramente determinada (o también a un grupo de personas), y tiene la finalidad de hacer que esa persona actúe, de manera análoga a como un acto de la voluntad se encamina a poner en marcha un acto de la voluntad de la persona misma que tiene la volición. [33] Entre el acto de disponer y el comportamiento de la persona sobre la que este acto puede eventualmente influir, se interpone la esfera del derecho positivo, que se establece por medio de tales actos. En el caso de orden o mandato, hay un contacto directo con las personas y su comportamiento.

En la vida del Estado, los actos sociales del género de los mandatos (que hasta aquí no habían tenido para nosotros sino valor de ejemplo), en los cuales un sujeto se halla en contacto directo con otros, son tan importantes como las disposiciones. Pero éstas, según su finalidad, exigen ser completadas con actos de otro género. Por el hecho de que, en su contenido, las disposiciones tienen que ver con comportamientos posibles[31], sin encaminarse al comportamiento efectivo de determinadas personas, es preciso que actos particulares permitan comunicar a las personas afectadas las disposiciones en cuestión. En primer lugar, toda publicación de una ley implica una orden: el legislador ordena a las personas que quedan bajo la esfera de su autoridad a que ajusten su comportamiento al contenido de la disposición legislativa. Esta orden es condicional y eventualmente temporal. No dice: 'Vosotros debéis hacer ahora esto y aquello', sino que dice: 'Si alguno de vosotros, ahora o en el futuro (eventualmente

30* *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* [Los fundamentos apriorísticos del derecho civil], en: *Gesammelte Schriften*, Halle, 1921, p. 322.

31* Esto puede suceder eventualmente de manera muy mediata. Cuando una disposición del derecho positivo declara: 'La exigencia del pago de una deuda prescribe después de tantos o cuantos años', eso no afecta al comportamiento de las personas, sino que determina sencillamente algo a propósito de ese objeto – la deuda. En tal momento la deuda se extingue en virtud de esa disposición, sin que haya comportamiento ulterior de personas. Pero la extinción de la deuda –como todo proceso jurídico– tiene *consecuencias* sobre el posible comportamiento de las personas, y con ello sobre la disposición relativa a ese objeto.

dentro de cierto período de tiempo), se encuentra en tal o cual situación, entonces debe comportarse de tal o cual manera'. La condición y la temporalidad no afectan a la naturaleza de la orden en cuanto tal: queda el dirigirse directamente a personas, y referirse al comportamiento actual.

Además de esta orden, asociada a toda disposición legislativa, intervienen otros actos que no completan necesaria y constantemente las disposiciones, pero a los que la naturaleza misma de éstas designa como complementos posibles. Las disposiciones existen para ser cumplidas. Tal es su sentido. Es posible que las personas a las que esas disposiciones se refieren, estén totalmente dispuestas a someterse a ellas, porque "reconocen" el poder legislativo, y porque se dan cuenta de que [34] hay ciertas circunstancias que caen bajo tal disposición. Entonces no es necesaria ninguna mediación entre la ley y su ejecución; la ley (asociada a los preceptos correspondientes) despliega inmediatamente sus efectos prácticos. Pero puede suceder igualmente que una mediación se imponga. Todo mandamiento debe ser "percibido", si es que ha de desempeñar su papel; pero el decreto ligado al mandamiento no garantiza por sí mismo que éste sea percibido por todos aquellos a quienes afecta y que tengan posiblemente que ejecutarlo. Puede suceder, además, que una disposición legal no "llegue a oídos" de aquellos a quienes va dirigida. Es posible, igualmente, que ellos escuchen, sí, su tenor literal, pero no entiendan su sentido. Y es posible, finalmente, que la disposición sea sí, entendida, pero sin que el individuo vea, en un caso concreto, que él se halla obligado por tal disposición. En todos estos casos, las condiciones necesarias para recibir una orden (en el sentido estricto del término) y, por tanto, para ejecutarla, no se cumplen. Recibir una orden no significa solamente saber que uno debe hacer una cosa, sino hay que comprender muy concretamente lo que a uno se le prescribe que haga. Al que recibe una orden no le queda más que ejecutarla (a menos que se le deje expresamente un margen de iniciativa personal, un margen que debe estar rigurosamente definido). A aquel que da la orden, le corresponde velar porque la orden dada *pueda* ser recibida, al menos, de esta manera. Por tanto, cuando el Estado dicta disposiciones y ordena que se cumplan, deberá hacerlo de manera que éstas lleguen a oídos de los ciudadanos, y que ellos las entiendan y puedan aplicarlas a situaciones concretas. Se cumplirá la primera exigencia, dando a esas disposiciones cierto tipo de publicidad, cosa que el Estado efectuará adoptando las medidas previstas al efecto. Lo que distingue a estas medidas de las disposiciones y preceptos que las

requieren, es que tales medidas no son incumbencia de todos los ciudadanos, sino únicamente a un grupo delimitado de personas encargadas de dar publicidad a las leyes en nombre del Estado. El recurrir a tales representantes forma parte del contenido de las disposiciones, o de las órdenes que acompañan necesariamente a la promulgación de tales disposiciones.

Una buena comprensión del contenido de las disposiciones no puede ser resultado sino de una *interpretación* continua. Esta interpretación [35] incumbe al Estado o a órganos instituidos o, al menos, reconocidos por él. Si el Estado dejara la interpretación en manos de la arbitrariedad de los particulares, correría peligro de que una voluntad extraña se interpusiera entre él y los ciudadanos, o de que la voluntad del Estado fuera involuntariamente falseada, y no se le permitiera así penetrar dondequiera que deba ejercer sus efectos prácticos. En el primer caso, la soberanía del Estado quedaría quebrantada; en el segundo caso, la maquinaria del Estado funcionaría defectuosamente.

Los órganos encargados de la interpretación son instituidos a su vez por ordenanzas o disposiciones estatales. Por el contrario, la actividad de interpretación se efectúa –al menos en parte– por actos de otra índole. Se trata esencialmente de actos puramente intelectuales, en los cuales los contenidos –según las disposiciones– son expuestos y explicitados. Además, cada interpretación "autorizada por el Estado" contiene una determinación del contenido según el cual la disposición *debe* entenderse con arreglo a esa interpretación. Precisamente este factor es lo que excluye que el Estado pueda desligarse de formular una interpretación de sus propias disposiciones.

Lo último que incumbe al Estado en interés de la ejecución de sus disposiciones es el examen de los diferentes casos que requieran la aplicación de las mismas por los órganos que él haya instituido o reconocido, y la puesta en práctica de su ejecución. El suponer que el único obstáculo se halla en la insuficiente capacidad de "juicio" de las personas afectadas denota una concepción puramente teórica del gobierno ejercido por los órganos estatales: la de decidir si tal o cual caso cae o no bajo lo requerido por una disposición y, por cuál. La comunicación de esta decisión teórica a las personas responsables de la ejecución bastaría entonces para poner en marcha la acción. Y así sucede efectivamente, cuando los ciudadanos recurren ellos mismos a las decisiones de los órganos estatales para saber lo que ellos deben hacer. Es posible, igualmente, que los órganos estatales tomen, ellos

mismos, la iniciativa de examinar los diferentes casos, y que, además de las decisiones teóricas, sea necesario, para llevar a efecto la realización, el impulsar a las personas afectadas a actuar según el sentido de las decisiones, y el recurrir eventualmente a amenazas de sanciones y a la aplicación de medios coercitivos.

La interpretación de las disposiciones y decisión teórica con respecto a los distintos casos que caen bajo su campo de aplicación, podrían resumirse bajo el título de "jurisprudencia", [36] en cuanto se opone a la *legislación*, es decir, a la promulgación original de las disposiciones. Son actos específicamente distintos. Los actos *teóricos* que constituyen lo esencial de la jurisprudencia no son espontáneos en el mismo sentido en que lo son las disposiciones. Lo que ha de quedar establecido como derecho, se halla sujeto a la discreción del sujeto legislador; lo que encontramos establecido como derecho es independiente de nuestro arbitrio. Ciertamente depende de nuestra espontaneidad el esforzarnos por interpretar y analizar las disposiciones legales y las situaciones jurídicas. Pero, en cuanto hemos decidido por semejante tarea teórica, nos hallamos sometidos a la normativa de la razón, que prescribe un camino bien determinado para aportar soluciones a los problemas planteados.

Lo que, además del trabajo teórico, forma parte de la jurisprudencia, se aleja desde otro punto de vista de los actos legislativos. Dentro de la jurisprudencia, el trabajo teórico no es un fin en sí mismo; tiene la función de hacer prácticamente posible la puesta en práctica de las disposiciones legales. La jurisprudencia no se limita a decidir, sino que *declara*. De esta manera se dirige directamente a los individuos afectados y establece el contacto, cosa que falta a las disposiciones en cuanto tales.

La jurisprudencia comparte este contacto inmediato con las personas afectadas por medio de otros actos, que no consideramos ya como actos de jurisprudencia, pero que son eventualmente necesarios para su complemento para poner en práctica las disposiciones legales: requerimientos estatales, exhortaciones, órdenes dirigidas nominalmente, amenazas de sanciones, castigos. En la medida en que tales actos contribuyen a la aplicación de las disposiciones, podemos englobarlos en la *administración de justicia* (en el sentido más amplio, que comprende la legislación, la jurisprudencia y los actos "ejecutivos").

Pues bien, habrá que preguntarse, además, si la vida estatal se limita a la promulgación y a la ejecución de las disposiciones estata-

les, o si no hay también otros actos del Estado que sean completamente independientes.

El Estado se presenta como *empresario*: hacia el exterior en la guerra, en la colonización, en el establecimiento de relaciones económicas, etc.; hacia el interior, mediante la creación de escuelas o de instituciones sociales, la puesta en marcha de operaciones financieras, etc. Parece que en todos estos casos el Estado actúa libremente, con total independencia de su función legisladora. En este momento es cuando percibimos realmente al Estado como *gobernante*. Entonces no prescribe [37] ya solamente las formas posibles de acción, sino que *crea* algo, emprende acciones concretas, al servicio de las cuales sitúa a personas que pertenecen a la esfera de su autoridad. Tal es el campo de su *actividad gubernamental*. El Estado no puede emprender nada, si no dispone de personas que se entreguen a él para esta actividad. Pero el Estado es el que tiene la iniciativa, y él asigna a las personas la función que a éstas les corresponde poner en práctica. Decir que esta actividad "dimana de él" –lo cual es verdad en relación con todo mandamiento– no significa que aquel que manda tenga necesariamente la iniciativa de las *ideas*. Cuando el Estado pone su mano sobre una empresa privada, ésta se convierte en una empresa estatal, no por modificación de los planes, sino únicamente por asumir la dirección. En el mandamiento esto es esencial: su sentido es que la espontaneidad de un sujeto ponga en movimiento el comportamiento de los demás. La nota característica de quien manda es esa espontaneidad. Y como sucede en el caso de cualquier acto espontáneo –por ejemplo, el acto voluntario por el cual el sujeto se determina a sí mismo a un comportamiento futuro–, el mandamiento tiene una motivación de una naturaleza distinta. La reflexión, el deseo, etc., son los que le dan la orientación necesaria. Su quehacer sólo es el dirigir. Algunas motivaciones y orientaciones pueden ser proporcionadas por otro a aquel que posee el mando. Lo que importa es que éste último las haga suyas, y apoyándose en ellas da órdenes. En cuanto a lo que orienta el mandamiento, el mandar es una acción completamente nueva, y aquel que manda es el punto de partida absoluto de la misma. En comparación con otros actos encaminados igualmente a que otros actúen –la oración, la exhortación, etc.– el mandato tiene la particularidad de que, a diferencia de estos últimos (en los cuales el sujeto que incita y el sujeto que reacciona actúan, ambos, con espontaneidad), la espontaneidad en el mandato queda enteramente del lado del primer sujeto. En aquellos casos se trata entonces de dos acciones, una de las cuales está motivada por la otra; en este

último caso no hay más que una sola acción. Lo que el ejecutivo "hace", es exactísimamente lo que realiza, a través de él, la persona que manda. Es verdad que –como se ha subrayado ya en otras partes– no se puede eliminar jamás la libertad de una persona. Pero, en el caso del mandato, se presupone el consentimiento del ejecutivo que acepta constituirse en órgano de quien da el mandato. Su libertad se expresa en ese consentimiento. Éste no tiene ya función propia en la secuencia: dar una orden –recibirla– ejecutarla. [38] Esto no significa que el consentimiento haya debido preceder en el tiempo, es decir, que un acto de sumisión a la voluntad de quien manda haya debido producirse previamente. Se trata simplemente de una condición *inherente a la cosa*, que procede del sentido que tiene el mandar. Dondequiera que se interpone entre la recepción de una orden y su ejecución el espacio de consideración sobre si obedecer o no obedecer, entonces no se cumple plenamente el *sentido* del mandato *como tal*. (Esto no excluye, claro está, que semejante actitud ante una orden pueda imponerse razonablemente. El defecto hay que buscarlo entonces en la orden misma: ya sea en su contenido, o bien en que no se den las condiciones requeridas por el sentido de dar una orden).

Dondequiera que se cumplen las condiciones para dar una orden, allá existe una relación de *autoridad*. El someterse a las órdenes de otro es incompatible con la *soberanía*. Por este motivo tuvimos que afirmar que al Estado le corresponde ineludiblemente el cumplir sus actos en plena autonomía, y en todo ello no estar vinculado a ninguna otra voluntad. Pero el análisis del sentido del "mandar" nos aporta también otras luces para la explicación del concepto de soberanía. Para que el Estado sea dueño de sí mismo, es preciso que él tenga a su disposición las personas que pertenecen a su ámbito. Puede dejarles perfectamente la libertad de actuar por sí mismas, y dejarles incluso que mantengan entre ellas relaciones de autoridad, pero el Estado debe reservarse la posibilidad de ponerlas al servicio de su propia actividad; y ninguna relación de autoridad dentro de su esfera estatal, o entre personas que pertenecen a ella y autoridades exteriores a ella, tiene el derecho de considerarse a sí misma como intangible por el Estado. Esas relaciones no pueden existir sino en cuanto el Estado las tolera. Y el Estado puede suprimirlas en cualquier momento. El Estado es por principio el centro al que corresponde dirigir toda actividad desarrollada dentro de su campo de autoridad, y de él depende la medida en que quiera hacer uso efectivo de tal condición de ser el centro.

Denominamos actos de *gobierno* a los actos de dar órdenes dimanadas del Estado. Y hemos de afirmar que tales actos son para el Estado tan esenciales como los actos legislativos. Las dos actividades se exigen mutuamente. Para que se lleven a cabo las disposiciones son necesarios los actos de gobierno. Y los actos de gobierno que no estén al servicio de las disposiciones, exigen por su parte a veces disposiciones legales como instrumento para su ejecución: disposiciones para la institución de los órganos para ciertas actividades de gobierno, para la distribución de sus funciones, etc.

[39] Tendremos que preguntarnos ahora si se trata de dos actividades rigurosamente distintas y autónomas, que no se engranen, completándose, sino en la vida concreta del Estado, o si hay todavía entre ellas algún vínculo fundamental. Es importante constatarlo, porque en esto es donde se determina plenamente la relación entre Estado y derecho. Hemos mostrado ya que cada acto de legislación está asociado, por parte del Estado mismo, con un mandamiento. Parece evidente que gobernar es lo propio de la vida estatal. Pero no estamos todavía convencidos de si pudiera existir un Estado cuya actividad se agote en el gobernar, sin apoyarse en un derecho positivo.

Cuando el Estado ordena y prescribe, no piensa que está procediendo arbitrariamente: es decir, el *contenido* de las órdenes está sometido a su beneplácito, pero él considera como su *derecho* el dar órdenes. Ser un Estado significa: tener el derecho de disponer dentro del campo de su autoridad, es decir, tener el derecho de prescribir libremente. Si afirmamos anteriormente que: "el primer derecho que se ha establecido es el derecho de hacer la ley", debemos añadir ahora: "... y de gobernar". Podría ocurrírsele a alguien argumentar de la siguiente manera: Si se ha establecido el derecho de establecer leyes y el derecho de gobernar, entonces este acto de legislar presupone el derecho, y el Estado se ve envuelto en él de una manera que no es todavía legal. Pero este razonamiento es engañoso. No se trata en modo alguno de la anterioridad *temporal* de una constitución del derecho, que sea, ella misma, "preconstituida". Al realizar un acto —sea legislativo o prescriptivo—, el Estado debe reivindicarlo, según su propio *sentido*, como su derecho. Estado y derecho nacen uno con el otro. Esto significa: allá donde hay un Estado, hay también, según la idea, un derecho positivo, aunque no se haya pronunciado aún ninguna disposición legal. Inversamente, allá donde hay un derecho positivo, tiene que haber un Estado que tenga la cualidad de ser la fuente última del derecho, aun en el caso de que no se haya establecido aún

ningún poder estatal que reivindique para sí la condición de ser la instancia última en materia de derecho.

Nada constituye tan ineludiblemente parte de la vida del Estado como los actos de dar órdenes y de dar disposiciones. Lo que hemos mencionado anteriormente: impulsar, conminar, etc., son cosas que le corresponden, y el Estado las utilizará eventualmente para facilitar la ejecución de las disposiciones u órdenes. Se recurre a ellas para evitar posibles "fricciones", pero puede [40] concebirse en principio que la vida del Estado trascurra sin fricciones, y que no sea preciso recurrir a tales medios. Hay que añadir aquí una restricción relativa a tales medios que –como los castigos– deben considerarse como disposiciones jurídicas prácticas. Son de importancia menor en comparación con las órdenes y las disposiciones, pero forman parte de aquel ámbito de actos que el Estado debe reservarse por principio, y que otros no pueden ejecutar sino con su aprobación expresa o tácita.

Algo análogo se puede decir de todos los actos de relación con otros Estados. Son, en principio, actos que incumben al Estado, y no a personas privadas. Pero no nos llamemos a engaño: Ocuparse de países extranjeros, estudiar su historia y sus particularidades, admirarlos o detestarlos –eso queda, evidentemente, a la apreciación de cada uno. Sin embargo, podría suceder que un Estado se permitiera prohibir tal cosa (en cuanto una prohibición de ese género pueda tener sentido, lo cual no sucedería, por ejemplo, a propósito de la admiración). Pero tal prohibición no podría justificarse por lo que el Estado, en cuanto tal, debe reivindicar para sí mismo. Lo que nosotros consideramos como el ámbito reservado, por principio, para el Estado son los actos que generan relaciones entre los Estados, es decir, los actos seguidos de efectos jurídicos (por ejemplo, concertar un tratado), o los actos que tienden a ellos (entablar negociaciones, etc.). Es evidente que tales actos, por cuanto crean obligaciones para el Estado, no pueden ser realizados sino por el Estado. Por el contrario, habrá que examinar si el Estado, aun allá donde se trata de un vínculo de personas, se sienta afectado. Indudablemente, si los ciudadanos, sin la participación del Estado, contrajeran obligaciones que el Estado no pudiera cambiar, se quebrantaría la soberanía del Estado. Allá donde el Estado se encuentra plenamente presente y actuante, los ciudadanos no pueden mantener relaciones exteriores sin él. Esto no significa que en cada caso particular se requiera una colaboración efectiva. Ésta puede quedar sustituida por disposiciones estatales que determinen por medio de prescripciones, de una vez por todas, cuáles

son los actos de sus ciudadanos son vinculantes y cuáles no lo son. Los actos a los que el Estado –en virtud de sus propias disposiciones– se niega a dar su asentimiento, son en toda manera nulos y sin efecto. Y esto no afecta únicamente a los actos que –considerados en sí mismos– van seguidos por efectos jurídicos, pero a los que el Estado declara sin efecto, sino también afecta igualmente a los actos que sirven de preparativos.

[41] Todos los actos que hemos reconocido que son del dominio específico del Estado, eran actos *sociales*. Es preciso que examinemos si a esto corresponde un significado de principio. En lo que hemos designado como legislación, hemos hallado un elemento que pudiera quedar disociado del factor social, o relacional: la interpretación de las disposiciones y la apreciación de los casos, en la medida en que puede reconocerse en ellos una actividad puramente intelectual. Hemos visto ya que la actividad intelectual y además toda toma de conocimientos y toma de posiciones de ninguna forma pertenecen al ámbito específico del Estado. En cuanto se trata de actos *espontáneos* –por ejemplo, los pasos metódicos necesarios para la adquisición de ciertos conocimientos–, la intervención puede tener todavía cierto sentido. Más allá de esto, tales actos no sólo no son cosa que corresponda al Estado, sino que además se sustraen por principio a su intervención, como a toda intervención voluntaria en general.

Otra cuestión es la de saber si el Estado tiene acceso, por principio, a ese ámbito que no es el suyo propio; si el Estado es por sí mismo capaz de toma de conocimientos y toma de posiciones. Ya sabemos que todos los actos del Estado deben ser ejecutados por personas individuales o por grupos de personas que actúen en nombre del Estado. Pero podría suceder que esa "representación" no tuviera la misma significación en todas las clases de actos. Allá donde el Estado está representado stricto sensu, podemos afirmar: el Estado realiza los actos correspondientes *a través de* sus representantes; *él* es el sujeto de tales actos. De esta manera, el Estado puede decidir, dar órdenes, determinar, prometer, obligarse, etc. ¿Podrá afirmarse también de la misma manera: el Estado piensa, reflexiona, experimenta; se disgusta, se aflige, etc.? En contra de lo que sucede en los casos anteriores, se trata indudablemente de una simple manera de hablar. Es necesario, para fundamentar los actos que el Estado realiza, el informarse y el tomar posiciones. Pero el llegar a esto es cosa que corresponde a personas que pertenecen al ámbito del Estado. El Estado se servirá de ellas con este fin, y también podrá comprome-

terlas para ello expresamente: entonces son las personas las que perciben, sienten, adoptan posturas por él, pero no se puede afirmar que el Estado lo haga por ellas. De este modo la vida propia del Estado se limita a la *esfera de la libertad* en sentido estricto. (Se excluyen igualmente los actos que presentan en sí un factor de espontaneidad, pero que se hallan al servicio de actos pasivos –por ejemplo, las tomas de conocimiento– y, por tanto, [42] los actos de pensamiento). No se puede afirmar sencillamente que todo acto susceptible de ser reivindicado como acto del Estado deba ser de naturaleza *social*. Una decisión, por ejemplo, no está dirigida necesariamente a una persona. Pero pertenece a la naturaleza de los actos estatales el que incluso aquellos que no se dirigen a una persona, tengan mediata o inmediatamente ciertas consecuencias sociales.

Veremos más adelante lo que se desprende de estas comprobaciones para los actos esenciales de la vida del Estado, y para su calidad como fundamento para el desarrollo de los órganos estatales. Por el momento se trataba sencillamente de ver en qué consiste propiamente la vida del Estado.

c) *Soberanía como* condicio sine qua non *del Estado*

Todas estas comprobaciones permiten ver más claramente lo que es la soberanía y, por ello mismo, la esencia del Estado. Soberanía como autoconstitución de una gran comunidad y libertad del individuo se hallan inseparablemente vinculadas. Tan sólo una formación que comprende en sí a personas libres, puede declararse soberana, o puede manifestarse prácticamente como soberana. El límite constitutivo de la soberanía, a saber, que la libertad de los individuos no quede suprimida por la voluntad de esa formación estatal, o de las corporaciones que la representan, sino que sea, por el contrario, la condición de su realización práctica, no debe comprenderse como una limitación de la soberanía. El "poder estatal ilimitado" no existe en su esencia sino en cuanto es reconocido, y puede verse herido mortalmente en cualquier instante. La garantía de su existencia viene dada por los motivos que impulsan a reconocerla. Y esto es lo que constituye la fragilidad de la situación del Estado: lo que constituye a un Estado –su naturaleza jurídica– no es capaz de garantizar su existencia. Ésta se halla asegurada por un fundamento que le viene de fuera. La garantía más fuerte queda asegurada, cuando la asociación de personas puesta en forma por el Estado, ha existido ya anteriormente

como comunidad; cuando el derecho que lo ha puesto como Estado, es únicamente la sanción de las relaciones comunitarias ya existentes o, por lo menos, confirma la dirección en que se orientan las tendencias de la vida comunitaria. Y, finalmente, si el individuo o el cuerpo que se constituye como poder estatal, apoya a las personas que pertenecen a su esfera de su autoridad como los dirigentes llamados a serlo, y eso de la manera más natural, hasta el punto que su legitimidad no crea en absoluto ningún problema. Allá donde [43] faltan estos fundamentos para una sana vida estatal, entonces puede vérselos reemplazados eventualmente por medios de coacción, que dan al poder del Estado la capacidad de hacerse reconocer en la esfera de autoridad reivindicada por él, y de imponerse, mediante ciertas presiones, a los individuos recalcitrantes. Esto es posible *en principio*, es decir, un Estado así no dejaría de ser un *Estado*. Pero *en realidad* los medios de coacción no sustituirán jamás por completo esas otras garantías, de la misma manera que no será posible prescindir por completo de tales medios de coacción para reforzar las garantías.

De nuestras exposiciones se deriva, finalmente, una respuesta a la cuestión de saber quién es *el portador de la soberanía*. Se ha discutido mucho a propósito de esto. Por un lado, hay teóricos de la monarquía absoluta que la reclaman para el monarca. Por otro lado, hay defensores de la soberanía popular que se la atribuyen al conjunto de los individuos que componen el Estado (sea como una propiedad individual, sea como una propiedad a la que ellos pueden o deben renunciar en favor de un monarca o de una corporación representativa). Estas dos posiciones son erróneas. El Estado es el que es soberano, o el poder estatal que lo encarna, pero no los que ostentan ese poder. Cuando el pueblo entero se constituye en poder de Estado, la soberanía reposa en él; si es un monarca, entonces la soberanía está concentrada en sus manos. La soberanía presupone siempre que una reivindicación de poder ha quedado satisfecha por el reconocimiento de aquellos a quienes afecta. No corresponde "originalmente" ni a la una ni a la otra de las partes. Y es un caso especial –desprovisto de significación de principio– el que dominadores y dominados coincidan. De esta manera se confirma lo que hemos comprobado ya: partiendo de la idea del Estado, ninguno de los regímenes políticos merece que se le dé la preferencia.

Hemos tratado de comprender la soberanía, considerando las conexiones de la misma con la libertad de los individuos que forman la base del Estado. Estas conexiones hacen que comprendamos una

analogía que se impone, antes mismo de que se hayan dilucidado sus fundamentos.

f) *El Estado como persona jurídica*

En la estructura del Estado la soberanía desempeña un papel análogo al de la libertad en la estructura de la persona individual. Una persona es libre en la medida en que realiza actos espontáneos, y en la que ella se gobierna a sí misma. Y esta libertad es inseparable de la personalidad. En el mismo sentido la soberanía es libertad, [44] con la sola diferencia de que lo que se gobierna a sí mismo es aquí un todo social, y cuyos actos son modificados en consecuencia. Cuando un Estado es privado de su soberanía y queda sometido a las disposiciones y órdenes de otro Estado, entonces pierde su carácter de Estado, de la misma manera que un individuo que, privado de su espontaneidad, queda encadenado a la voluntad de otro, pierde su personalidad.

El paralelismo entre libertad personal y soberanía estatal permite comprender por qué existe la inclinación a considerar preferentemente al Estado, y no al pueblo, como "persona", a pesar de que, desde otros puntos de vista (pensemos, por ejemplo, en los rasgos del carácter), el pueblo parece hallarse más cerca de la personalidad individual. El pueblo –según su consistencia esencial– es una comunidad de personas y puede realizar actos libres. Pero la libertad, que es específica de la personalidad, no desempeña aquí el mismo papel constitutivo que allá. La vida de un pueblo se desarrolla en gran parte en forma de toma de posiciones y de acciones impulsivas. La vida del Estado está incluida plenamente en el ámbito de la libertad; se realiza exhaustivamente en actos libres. Allá donde nos encontramos con el Estado, él se nos presenta siempre en actos libres, y por este mismo hecho se nos presenta como una unidad acumulada; de la misma manera que, por lo demás, la persona individual atestigua mejor la originalidad de la unidad personal por su querer y su actuar y por cualquier otro comportamiento en el que manifieste su imperio sobre sí misma, que cuando se abandona a circunstancias, a tendencias, a reacciones, etc., que con mucha frecuencia corren peligro de ser dispares y divergentes.

Todo esto demuestra una vez más la imposibilidad de encerrar al Estado en sí mismo, y la necesidad de reconocerle un fundamento diferente de él mismo. Así como una persona individual no puede exclusivamente querer y actuar –porque es necesario que reciba

impulsos para ello– así también los actos del Estado no son concebibles sin la actividad compleja de la vida social que les da contenido y orientación.

La estructura particular de los actos libres, que los vincula de manera indisoluble con la individualidad, y por otra parte la originalidad de la vida estatal, que consiste en una serie de actos libres, permiten comprender que el Estado exija tener una única cabeza. Cada acto libre –tanto la decisión voluntaria como la acción que la ejecuta– necesita un impulso, un *fiat!* Y esto es siempre asunto de una persona individual. De la misma manera, toda acción estatal debe [45] ser introducida por una persona individual. Jellinek[32] distingue entre monarquía y república según el criterio siguiente, a saber: si la voluntad estatal es la de "una persona precisa, individual, visible y viva", o si esa voluntad "se manifiesta más bien como la voluntad de un colegio que no posee más que realidad jurídica"[33]. Sin que nos preguntemos de momento qué es lo que habrá que entender por "realidad jurídica", nos contentaremos con constatar que, en la república como en la monarquía, cada acción estatal requiere una persona individual que la inicie. No es necesario –como sucede en la monarquía– que sea siempre la misma persona aquella en la que "todas las funciones estatales tengan su punto de partida y, por este mismo hecho, esa persona sea su punto de convergencia". Esta concentración en una sola mano no tiene más que significación simbólica. Por principio, pueden ser varias personas las que asuman, para diversas funciones, el papel de ser punto de partida. Pero eso no podrá nunca hacerlo una corporación. Las decisiones pueden ser adoptadas por una corporación, como se ha descrito anteriormente. Y allá donde todas las funciones estatales dependan de las decisiones de una corporación constituida, ésta podrá tener competencia de "gobierno del Estado", y podremos hablar de una cumbre colegial. Incluso la ejecución de las acciones decididas puede ser colectiva, lo cual puede llevar consigo la distribución de las funciones entre diferentes miembros del colegio gubernamental, y eventualmente entre una serie de órganos subordinados. Pero, además del hecho de que cada uno inicia su parte de la actividad común mediante su propio "fiat!", el *conjunto* de la acción debe-

32 Georg Jellinek (Leipzig 1851 – 1911 Heidelberg); profesor en las universidades de Viena, Basilea y Heidelberg; tiene numerosas obras, entre las que Edith cita frecuentemente en este estudio *Allgemeine Staatslehre* [*Teoría general del Estado*], Berlín, 1900.

33* *Op. cit.*, p. 666.

rá ser puesto en marcha por un individuo. Poco importa entonces que eso se haga por iniciativa propia de la personalidad dirigente o que, en cada caso particular, se designe a alguien como órgano de ejecución (en este sentido específico), o también que, para cada función estatal, se haya determinado de una vez para siempre quiénes deban tomar la iniciativa.

Habrá que preguntarse todavía si la separación, antes mencionada, entre formación de la voluntad "psicológica" y formación de la voluntad "jurídica" –y consecuentemente entre persona psicológica y física (como suele decirse en general), por un lado, y persona jurídica, por el otro lado– tiene un sentido realizable. Hemos visto cómo un acto comunitario de voluntad se distingue de un acto individual. Aquél no es posible sino gracias a la convergencia de actos individuales de voluntad. Pero precisamente por eso no puede hablarse de que le corresponda una realidad menor que a estos últimos, y de que no sea un hecho psicológico, mientras que los actos individuales lo sean. Sin embargo, hay un sentido posible que puede asociarse con la expresión "realidad jurídica"; [46] a saber, el ser peculiar de objetualidades jurídicas que proceden de actos con efectos legales (como una pretensión, una obligación, un contrato) y "validez" del derecho positivo. *Este* ser debe ser distinguido absolutamente del ser de los actos que proceden de él, y, además, del ser de los actos que eventualmente se realizan *según* el derecho vigente. Hay que explicar aún lo que esto último significa. Por "voluntad jurídicamente formada" no puede concebirse otra cosa que un acto de voluntad efectuado según una forma jurídica prescrita (por ejemplo, el escrutinio de una Cámara cuya manera de proceder esté prevista por la constitución). Semejante acto de voluntad debe considerarse como una "realidad psíquica", al igual que otro acto que no se rija en su trascurso por normas prescritas. La estructura de los actos permite comprender que haya normas que puedan influir en su desarrollo. Ahora bien, esto no sucede sólo en los actos corporativos, sino que sucede ya en los actos individuales, y por esto mismo se halla también en estos últimos. Una persona puede obligarse a sí misma a no adoptar una decisión sin "reflexión", es decir, sin estimar las razones que estén a favor y en contra. Y, a causa de este propósito, cuando llega el momento de decidirse, uno se entrega a una reflexión que va a fundamentar la decisión. Semejante disciplina no es posible sino dentro de un espacio de libertad. Uno puede rechazar deliberadamente el gozo y la pena, la esperanza y el temor, etc., que surgen en el interior de uno mismo, –porque ese rechazo queda dentro de la esfera de la libertad–; uno puede también

proponerse algo en vinculación normativa con esos sentimientos, pero no es posible prescribir el trascurso positivo de los sentimientos. Por el contrario, las acciones las puede encaminar uno de tal o cual manera, según su beneplácito y, por tanto, según un plan fijado. Y puesto que esto vale para los actos individuales, los actos corporativos que aquéllos contribuyen a promover, pueden ser reducidos a una forma fija. Según esto, podemos distinguir (tanto en los individuos como en las corporaciones) entre procesos voluntarios ingenuos y otros procesos que de alguna manera están racionalizados.

En cuanto a saber si tiene sentido atribuir una "realidad jurídica" propia a esos actos de voluntad racionalizados, sólo podremos responder a esta pregunta en relación con la cuestión acerca de la "persona jurídica". Refiriéndose a la obra de Gerber[34], [47] *Grundzüge des Staatsrechts*, vemos que Bernatzik[35] es el primero en dilucidar esta cuestión en este sentido; escribe así, a propósito de la "persona jurídica": "Desde entonces, nos parece que este concepto coincide con el concepto de *capacidad jurídica*, es decir, con la capacidad de ser el portador de un *derecho subjetivo*".

¿Qué es un derecho subjetivo? ¿Qué significa el ser portador de tal derecho? Ante todo, hay que tener ideas claras sobre esto. Mi condición de ser propietario de una fortuna me da el derecho de utilizarla según mi beneplácito. Este derecho que tengo no es ni una realidad existente en sí, como lo son los "derechos" que, en su conjunto, constituyen el contenido del derecho puro, ni son tampoco una disposición en vigor, del tipo de las disposiciones establecidas por el derecho positivo. Por consiguiente, puede haber también "derecho" en un tercer sentido. Para designarlo, hemos recurrido al término de "derecho subjetivo", porque es, por su misma naturaleza, el derecho de un sujeto. Y ¿por qué razón lo designamos también como un *derecho*? Pues por la razón de que, en principio, debe su existencia a un derecho "objetivo", es decir, a una realidad de derecho puro, o a una disposi-

34 Karl Friedrich Gerber (Ebeleben 1823 – 1891 Dresde), profesor de derecho y hombre de Estado; Edith cita aquí la obra *Grundzüge des Staatsrechts* (Bases del derecho del Estado); véanse sus obras: *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts* [Elementos generales del sistema del derecho alemán estatal], Leipzig, 1865; *Das wissenschaftliche Prinzip des gemeinen deutschen Privatrechts* [El principio científico del derecho alemán privado común], Jena, 1846; *System des deutschen Privatsrechts* [Sistema del derecho privado alemán], Jena, 1848-1849; etc.

35* *Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person* [Estudios críticos sobre el concepto de la persona jurídica], en: "Archiv für öffentliches Recht" V, 1890). [Edmund Bernatzik (Mistelbach 1852 – 1919 Wien].

ción de derecho positivo; además, lo hacemos también porque forma parte de aquellas entidades jurídicas específicas que constituyen el material tanto de las puras relaciones de derecho como de las disposiciones del derecho positivo[36]. Si se ha hablado de "los derechos naturales del hombre", esta expresión no podrá significar sino que: "Es *a priori* justo que las personas humanas disfruten de ciertos derechos subjetivos". (Por ahora prescindimos de examinar la rectitud de esta proposición).

En lo que respecta al significado del derecho subjetivo, podremos precisar ahora que un sujeto está capacitado, por un comportamiento de derecho o por una disposición legal, para realizar ciertos actos, o que está delimitada así una esfera de actos, a propósito de los cuales se declara que es justo que los realice el sujeto capacitado para realizarlos. El sujeto es capaz de tales actos independientemente de todo derecho vigente o existente. Pero, tan sólo por razón de un derecho objetivo, él se halla "en derecho" de realizarlos, y esos actos constituyen el contenido de un derecho subjetivo. La persona a quien se reconoce un derecho subjetivo, adquiere con ello una dignidad nueva. Esa persona ha penetrado en el ámbito de la específica objetualidad jurídica, y en este sentido se le puede reconocer una "realidad jurídica" particular. Y en la medida en que ciertas personas, o asociaciones de personas, forman su voluntad según normas jurídicas prescritas, podremos hablar significativamente de una "voluntad jurídica" (la cual, ciertamente, [48] no puede oponerse a la voluntad "psicológica", porque depende de la estructura de la voluntad como tal el que ésta pueda estar determinada en su trascurso por normas de este género).

¿Quiénes son entonces los que pueden considerarse como poseedores de derechos subjetivos? En primer lugar, habrá que considerar como tales a los individuos (a quienes la terminología jurídica denomina personas físicas). En la medida en que, en cuanto sujetos libres, son capaces de realizar actos, tendrá sentido el reconocerles el derecho a hacerlo. Por la misma razón, es comprensible que las *asociaciones* de personas puedan disfrutar de derechos subjetivos. Pero ¿qué sucede cuando hay incapacidad de obrar por sí mismo? ¿Qué sentido tiene el que el derecho positivo reconozca derechos subjetivos a niños que no han llegado a la edad del discernimiento, a enfermos mentales, e incluso a formaciones inanimadas como son una institu-

36* Sobre el tema de los "objetos jurídicos", véanse las pp. 632ss.

ción? Aquí también se trata de un ámbito de actos, y, por ello, todo derecho subjetivo tiene sólo sentido en relación a personas capaces de realizarlos. Pero no es necesario que las personas a quienes incumbe realizarlos, sean al mismo tiempo los poseedores del correspondiente derecho. Es posible que no estén autorizadas para ello sino "en nombre" de quien posee ese derecho. El fenómeno de la *representación* es el fundamento de la capacidad jurídica de las formaciones no-personales. Éstas pueden estar dotadas de derechos en la medida en que sea posible confiar a otras personas el que se hagan cargo de proteger los derechos de ellas. La representación misma es una relación jurídica que debe fundamentarse en un derecho objetivo. Una persona capaz de realizar actos de alcance jurídico, puede elegir para sí un representante a quien ella confíe la salvaguardia de uno de sus derechos o de todos sus derechos. Esa persona no se desprende, con ello, de sus derechos, sino que confía únicamente a otra persona la ejecución de los actos correspondientes. La otra persona, "al aceptar" ese oficio de representante, se compromete a ejecutar, dado el caso, aquellos actos; y de ahí nace para el representado el derecho a exigir que el representante lo haga así, y el derecho a que tales actos sean reconocidos como legítimos[37]. El representante ejecuta los actos "en nombre" del representado, o éste los realiza "por medio de aquél".

[49] Si el poseedor del derecho es una formación social no-personal, entonces la trasferencia de la representación debe hacerse de otra manera. También en este caso el poseedor del derecho puede pretender una representación. Pero él no es más capaz de presentar por sí mismo esa exigencia que de hacer que se respeten sus demás derechos. Ahí también es tributario de una persona que lo haga en nombre suyo. Pero cada acto realizado en su nombre por una persona que le represente, debe ser considerado como realizado por él, aunque por mediación de esa otra persona. De esta manera, formaciones no personales se convierten en los sujetos posibles de actos.

¿Cómo se llega a la posesión de un derecho subjetivo? Dijimos: en virtud del derecho puro o del derecho positivo. Por ejemplo, según el derecho puro está claro que la promesa crea una pretensión, y además el derecho del pretendiente a hacerla valer. Este derecho, por lo demás, puede quedarle asegurado por un derecho positivo. Y el dere-

37* Se observa aquí una diferencia entre el derecho subjetivo y la pretensión, por cuanto el derecho se refiere siempre al propio comportamiento de un individuo, mientras que la pretensión se dirige, por principio, a otra persona. Pero un derecho está asociado necesariamente a una pretensión y viceversa.

cho positivo puede conferir también derechos que no existen en virtud del derecho puro: entre ellos se cuenta, por ejemplo, el derecho del padre al usufructo de la fortuna de los hijos. Pero, en todo caso, cada derecho subjetivo presupone un acto jurídico que lo produce. (En los ejemplos dados, la promesa y la legislación deben contarse entre esos actos seguidos de efectos). El sujeto del acto jurídico eficaz y el poseedor de derechos pueden ser en principio la misma persona. Así sucede cuando una persona se concede a sí misma el derecho (subjetivo) de fijar el derecho (positivo). Ella misma realiza entonces el acto jurídicamente eficaz por el cual ella se convierte en poseedora del derecho subjetivo. Pero ¿lo realiza *en su propio nombre*? Evidentemente, no es eso lo que sucede. Supongamos que un padre reclama para sí mismo el derecho a tutelar los derechos de sus hijos: lo hace en nombre del derecho objetivo (del positivo o de un real o supuestamente puro comportamiento de derecho). El orden jurídico en vigor o existente es entonces la entidad no-personal en nombre de la cual ese acto ha sido realizado. Y así sucede cada vez que una persona se arroga un poder de dar órdenes, sin negar simultáneamente la existencia de un derecho independiente de él y que crea para él obligaciones. Por consiguiente, queda sólo por examinar el caso en el que esa limitación no proceda ya, el caso en que ningún poder legislativo superior sea ya reconocido. Como puede verse fácilmente, es lo que sucede con *el poder estatal soberano* que se autoconstituye. ¿Actúa así el sujeto que reivindica para sí mismo [50] el derecho de legislar sin vinculación con otra instancia, en su propio nombre? ¡Ciertamente no! En ese acto de autoposición del poder estatal, su esfera de dominio queda al mismo tiempo limitada y el Estado queda constituido. Situarse a sí mismo como poder estatal significa: situarse como representante del Estado, y se trata de un acto que se realiza en nombre del Estado. Así que el Estado, una formación social no-personal, es el sujeto al cual remiten todos los derechos subjetivos, en la medida en que éstos tienen en el derecho positivo su fuente suprema.

Partiendo de este análisis del derecho subjetivo, trataremos de averiguar el sentido de lo que se pretendía expresar cuando se hablaba de "persona jurídica". Seguramente se quería designar con ello a los portadores de derechos subjetivos. La distinción entre persona física y persona jurídica procede del hecho de que formaciones sociales o entidades no-personales pueden ser portadoras de derechos, aunque esta distinción –en la forma corriente– no entra en nuestro razonamiento. La aplicación del término de "persona" a todo lo que es

portador de derechos significa una ampliación de este concepto, sobrepasando el ámbito de lo que es una persona en el sentido estricto de la palabra. Esta ampliación del sentido puede justificarse diciendo que todos los poseedores de derechos que no son personas reales tienen de alguna manera su fundamento en personas reales, y que, al estar así fundamentadas, comparten con estas últimas la capacidad de realizar actos libres. Aceptamos, pues, el término con las reservas necesarias. La distinción entre persona física y persona jurídica es equívoca, cuando –como sucede muchas veces– se quiere excluir del ámbito de las personas jurídicas a las personas físicas, es decir, a las personas individuales, que son propiamente personas en el sentido pleno de la palabra. La distinción está justificada en la medida en que tanto las personas individuales como las formaciones no-personales a las que nos referimos no tienen *de por sí* sino la *capacidad* de llegar a ser personas jurídicas, pero no llegan a serlo efectivamente sino una vez que están dotadas de derechos subjetivos. Si Bernatzik se niega a reconocer la capacidad de los actos libres como criterio de delimitación del ámbito de las personas jurídicas, nosotros le seguimos. La capacidad de querer –comprendida en su necesaria ampliación como capacidad de realizar actos libres– hace posible únicamente la adquisición de la personalidad jurídica, pero no garantiza *todavía* su posesión. Por otra parte –como capacidad para realizar actos *uno mismo*–, no es en absoluto una *condicio sine qua non* para la posesión de derechos. Sin embargo, el acuerdo con respecto a la crítica no significa [51] sin más una aceptación de la teoría que Bernatzik contrapone al "dogma de la voluntad". Según esto, la unidad de la persona jurídica estaría delimitada por una finalidad o también por un sistema de finalidades, a cuyo servicio estarían ciertos derechos. "El sujeto de derecho [...] es el portador de todo objetivo humano, que el orden jurídico en vigor reconoce como fin en sí mismo, al conferir poder jurídico a la voluntad necesaria para su realización"[38]. El concepto de derecho subjetivo, tal como lo hemos circunscrito, no presenta vínculo alguno con la idea de finalidad. A nuestro parecer, el derecho permite realizar ciertos actos. Pero, en cuanto a saber si esos actos tienen o no un objetivo determinado, eso no es de importancia capital, y el orden jurídico dominante podría conferir derechos sin preocuparse por ello, aunque ordinariamente lo haga, de que el *motivo* para la concesión de un derecho se halle en el reconocimiento de un fin hacia el cual se tiende.

38* *Op. cit.*, p. 233.

Sin embargo, nada exige que delimitemos la *unidad* de la persona jurídica mediante un fin o un sistema de fines, porque aquel a quien la atribución de derechos jurídicos confiere cualidad de persona, tiene ya una unidad propia y, por tanto, es capaz por sí mismo de realizar la unidad de derechos muy diversos y eventualmente sin relación los unos con los otros. Esto es evidente en cuanto se refiere a las personas individuales, y hay que haber caído en la trampa de definiciones verbales vacías, para no ver que la personalidad significa toda una consistencia de sentido independiente de la esfera jurídica y que la precede y la condiciona. Pero aun las formaciones no-personales a las que se considera como poseedoras de derechos tienen en general su unidad totalmente independiente de un fin al que estuviera sometida la adquisición de derechos. Por ejemplo, no se podría decir que una familia constituya una unidad por razón de un fin, y que los derechos que le corresponden en cuanto unidad, y a los que debe su carácter de persona jurídica, estén en función de esos fines que serían fundamentos de su unidad. Existen, evidentemente, "asociaciones creadas con un fin", es decir, asociaciones en las cuales se han agrupado personas con miras únicamente a un fin, y que no reivindican ni obtienen derechos sino en función de ese fin. Es posible, además, a título de un caso particular, que personas jurídicas sean [52] creaciones *ad hoc* del poder, el cual establece y confiere el derecho con miras a un determinado fin, y que, por tanto, esas personas jurídicas deban su existencia y su unidad a ese fin y a los derechos de que ellas disfrutan en orden al mismo. Por ejemplo, cuando se convoca un jurado, entonces el acto constituyente que capacita a una serie de personas para realizar colectivamente ciertos actos determinados crea una unidad que no existía anteriormente. Se ha discutido mucho, ciertamente, para saber si las autoridades, que con frecuencia corresponden a esta categoría, deban considerarse como personas jurídicas. Bernatzik piensa que "allá donde no se trata más que de una común *obligación* jurídica, la categoría de persona jurídica apenas tendría sentido; no se encuentra en este caso ni la posibilidad de una voluntad ejercida en común, ni la unidad de un fin común, sino tan sólo una común asociación de voluntades [...]"[39]. Vimos que ni el factor de la voluntad ni el de la finalidad son constitutivos de la persona jurídica, sino que únicamente el derecho subjetivo tiene este efecto. Ahora bien, en este punto las cosas se encadenan asombrosamente: no puede haber obligación jurídica sin que esté asociada constitutivamente con ella una

39* *Op. cit.*, p. 221, nota 171.

autorización. Esta idea se ha impuesto ya a nuestra mente en diversas ocasiones, sin que la hayamos formulado mediante un principio general. Hemos observado, por ejemplo, que a la obligación que se hace al representante de una persona de defender los derechos de otra persona, le corresponde el derecho al reconocimiento de que él está actuando en nombre de la persona a quien representa, y le corresponde también su pretensión de ver que esos actos sean reconocidos como dimanados de la persona representada. De la misma manera, a los deberes de los ciudadanos les corresponde el derecho de ser reconocidos como ciudadanos, y a cada *obligación* común de una cantidad de personas (a la que habrá que distinguir cuidadosamente de una obligación *igual* que incumba a particulares) le corresponde una autorización *común*.

Si no se ha comprendido la diferencia entre personalidad auténtica y persona jurídica, uno se sentirá reacio a reconocer que, por consecuencia, además del Estado, las autoridades que lo representan y finalmente incluso los ciudadanos puedan ser considerados como personas jurídicas. El que confunda a la persona jurídica y a la persona real (es decir, individual), se asombrará de que sea posible que una persona pueda comprender en sí misma una pluralidad de personas. Por el contrario, no hay ninguna dificultad en admitir que una serie [53] de personas individuales y una unidad fundamentada en esa multiplicidad de personas individuales puedan ser, cada una, portadora de derechos – en la forma de actos que las personas individuales realizan en parte ellas mismas, y en parte en nombre de toda la corporación. E incluso no sólo es posible sino que además es necesario que toda persona que ejerza derechos en nombre de una persona jurídica sea, ella misma, portadora de un derecho propio y, por tanto, sea ella misma una persona jurídica[40].

40* Lo que nuestro texto expone acerca de la concepción de la persona jurídica y de su significado para una delimitación objetiva del concepto de Estado, vemos que E. Albrecht lo menciona en su famosa recensión de la obra de R. MAUERBRECHER, *Grundzüge des heutigen deutschen Staatsrecht* [Elementos básicos del actual derecho alemán de Estado] (Göttische Gelehrte Anzeigen del 21 y 23 de septiembre de 1837). Él no comprende al Estado –y tampoco lo comprendemos nosotros– como si fuera una asociación de personas reunidas en nombre de fines individuales, sino "como una institución que, situada por encima de los particulares, está dedicada primeramente a tareas que no componen simplemente la suma de los intereses individuales del gobernante y de los súbditos, sino un interés superior, general, global, y solamente a partir del cual uno recibe su alimento, su promoción, su orientación. Por tanto, la vida de cada uno (gobernante y súbditos) se divide en dos partes: una de ellas, en la que, con miras a ese bien común en nombre y al servicio del

g) *Derecho y Estado en la Edad Media*

La concepción de derecho y de Estado propuesta aquí – a saber, la estricta separación entre el derecho puro existente en sí y el derecho positivo que exige el Estado como su fuente última, y que postula el poder ilimitado del Estado legislador –no parece hacer justicia a ciertas realidades de la historia. ¿Cómo, partiendo de ahí, se puede comprender el concepto del "buen y antiguo derecho" y la práctica medieval del derecho?[41] [54] El derecho vigente desde antiguo no puede ser cuestionado. Y una nueva legislación no es legítima sino en cuanto está deducida como consecuencia de los derechos antiguos, o si se puede demostrar que elimina injusticias habituales y restaura derechos más antiguos. A mi parecer, la concepción medieval del derecho está fundamentada en la idea de un derecho *puro*, pero que no está separado todavía de la moralidad, y que además (por la vinculación con la época) es interpretado erróneamente. No se puede comprender cómo pudiera deducirse de su antigüedad la invariabilidad de un derecho. Por el contrario, si admitimos que lo que es justo se halla establecido desde siempre (en el sentido material), podremos comprender perfectamente que el orden jurídico antiguo no deba ser violado. La idea de una legislación[42] y de un derecho positivo cuyo contenido pudiera desviarse del derecho puro, cae por su peso. El derecho (puro, materialmente realizado) fue hallado y enunciado, y no se impone más que una sola tarea: la de conservarlo.

Estado, como jefe o como miembro de este último, se poseen derechos y deberes; la otra en la cual, en cuanto individuo autónomo, éste posee en virtud de sí mismo derechos, y, en virtud de otro, posee deberes. Por el hecho de que, con respecto al primer campo, neguemos al individuo la calidad de personalidad jurídica autónoma (la calidad de estar autorizado en su propio nombre), nos vemos inducidos necesariamente a reconocer al Estado la personalidad jurídica que domina y actúa en ese terreno, y, por tanto, nos vemos inducidos a *concebirlo como persona jurídica*; y esto, comprendido rectamente, aboga por la fórmula fundamental de esa concepción del Estado que él denomina la concepción auténtica del Estado de derecho" (p. 1492). Albrecht subraya, él mismo, que sería muy de desear una dilucidación del concepto de persona jurídica, necesaria para una fundamentación más sólida del Estado.

41* Véase, a propósito: F. KERN, *Recht und Verfassung im Mittelalter* [Derecho y Constitución en la Edad Media], H. Zf 3. F., vol. 24, fascículo 1.

42* Esta idea no puede mantenerse sino en la forma de la legislación *divina*: por cuanto se considera al derecho puro como parte del orden divino del mundo (véase: KERN, *op. cit.*, p. 5). No se trata aquí de saber si tal interpretación del derecho puro es legítima. *Incluso esa* interpretación lo distingue radicalmente de toda "convención positiva humana" y especialmente de las disposiciones de un poder estatal.

Con la idea del derecho positivo, se hace también superflua la idea de un poder legislativo. El *monarca*, que aparece como la cabeza de la gran comunidad medieval, no es la fuente sino el guardián designado para salvaguardar el derecho. Pero, a su lado, todos los demás tienen también una misma misión de guardianes. Se trata de un deber moral y de una función instituida; y si el soberano lo viola, entonces hay que proteger el derecho.

Allá donde falta la idea del derecho positivo, no podrá comprenderse tampoco –según se desprende de nuestras consideraciones– la idea del Estado. La concepción patrimonial, según la cual el territorio del Estado es propiedad del soberano, y que considera las funciones políticas ejercidas por él son –por decirlo así– sus derechos de propiedad, adquiridos posiblemente al mismo tiempo que la propiedad, no ha evolucionado aún hacia la concepción del Estado como formación social, independiente del ámbito territorial y de las personas que en él desempeñan sus funciones. [55] Y el rey elegido, jefe y guía de una comunidad popular o tribal, y guardián del orden jurídico –eminente simplemente como persona en una comunidad de personas– no corresponde tampoco a nuestra idea del poder estatal que representa un todo estatal.

Podríamos imaginarnos que la falta de una idea verdaderamente elaborada acerca del Estado es una situación primaria, y que esta situación explica la falta de una idea del derecho positivo. Allá donde no se comprende al Estado como una gran comunidad que se determina a sí misma, ¿podrá existir la idea de lo que es la legislación? En realidad, si únicamente los pueblos, y eventualmente una unidad que abarque a varios pueblos (como, por ejemplo, la cristiandad) se comprenden como comunidades, y a los gobernantes se los comprende como a sus jefes; si las instituciones, según las cuales viven, se consideran como un orden independiente de ellos, y del que ellos son simplemente los guardianes, entonces no hay lugar para un derecho positivo. Sin embargo, sería erróneo hablar de la prioridad de una idea o de su interpretación. Como ya hemos tenido ocasión de subrayar, el Estado no es *anterior* al derecho, ni el derecho es anterior al Estado, sino ambos son inseparables en cuanto a sus respectivas ideas, y no podríamos afirmar que haya que comprender *primeramente* la una para poder comprender luego la otra. De hecho, se puede comprender primeramente una de estas dos ideas y luego la otra, y es posible no abordar la otra sino como una consecuencia. (Cómo se pudo hacer en la Edad Media es una cuestión histórica, no una cues-

tión filosófica). Y de hecho es posible también *realizar* primeramente una de estas ideas antes que la otra: un derecho positivo que no tiene todavía el apoyo de un poder estatal, un Estado que no posee todavía el poder legislativo.

La falta de una concepción correcta acerca del Estado y del derecho no significa evidentemente la ausencia, durante la Edad Media, de las formaciones concretas correspondientes. Eso sería un error. Precisamente porque la idea del derecho se orientaba hacia el sentido material del derecho (o hacia la moral), se legislaba ampliamente sin saber de manera muy clara que se trataba de actos de legislación. Es verdad que cada disposición legal decretada por el soberano suscita la cuestión de saber sobre qué derecho se apoya. El soberano tiene que ser capaz de mostrar que se halla en el derecho subjetivo de realizar tales actos; y no hay derechos subjetivos, si no están fundamentados en el derecho puro; esto es, los derechos subjetivos tienen que insertarse en el contenido del puro comportamiento de derecho, o es preciso [56] poder deducir analíticamente de un puro comportamiento de derecho el que tales derechos existan. (Así, se sigue del orden jurídico puro el que una promesa genere una pretensión, y se deduce analíticamente el que, por razón de una promesa hecha por A a B, B posea una pretensión legítima). El pueblo o un individuo, fundándose en el sentido de la justicia, puede alzarse contra una decisión gubernamental, lo cual hace que su legitimidad sea frágil. Según la concepción medieval, tal cosa es siempre posible en principio. Pero es indudable el hecho de que innumerables actos legislativos no fueron jamás impugnados, aunque a esos actos les faltase todo fundamento jurídico (en el sentido del derecho puro).

De manera paralela, allá donde se ejercen funciones políticas, el Estado está presente como realidad (aunque sea todavía eventualmente en una situación de desarrollo), sin que sea necesario concebir la idea del Estado. Sin embargo, esto no excluye el que la concepción predominante acerca del Estado y del derecho pueda tener influencia en la formación de instituciones concretas[43]. De este modo, la idea de la trasmisibilidad de funciones políticas, tal como fue corriente en el sistema feudal, condujo por vía de concesiones a la creación de nuevas autoridades, en detrimento del poder estatal de origen, favoreciendo así la disolución del Estado al que debían su existencia. Por otro lado, la idea de la protección jurídica frente al poder estatal

43* Véanse las pp. 622ss.

dominante podía convertirse en la base jurídica que permitiera acceder a funciones políticas a personas o a corporaciones subordinadas, y a provocar de esta manera un cambio de constitución de Estado.

h) *La idea de la protección del derecho*

Hay que dilucidar aún desde otro punto de vista la idea de la protección del derecho. Hasta ahora habíamos considerado únicamente esta idea partiendo del derecho puro, pero podemos tomar igualmente como punto de partida el derecho positivo. Hemos subrayado primeramente que el respeto e igualmente el establecimiento del derecho positivo es asunto del poder legislativo. Además, hemos descubierto que, para ser *válido*, el derecho no debe ser únicamente fijado, sino que también debe ser aceptado por aquellos para quienes fue establecido. El derecho está vinculado por ambos lados; y, por su parte, impone una doble vinculación. Aquel que establece el derecho, se obliga con ello a respetar la regla de derecho establecida por él. [57] (Con ello es perfectamente compatible el que a su persona no le afecte el contenido de sus disposiciones, o el que su persona quede expresamente exceptuada). Aquel a quien afecta un derecho y que lo reconoce, le crece la exigencia de que se le trate conforme a ese derecho. Si la ley en vigor es trasgredida por personas que posean cierto ámbito de autoridad, entonces al poder estatal le incumbe "proteger" el derecho a esas personas. ¿Qué pasa cuando el derecho es trasgredido por quienes son poseedores del poder? La "protección del derecho" debe existir, evidentemente, frente a ellos. Y se observará que, si se produce tal violación del derecho, no es el Estado el que quebranta el derecho, sino la persona que lo representa. La vida del Estado se limita a la legislación y a los actos realizados sobre base jurídica[44*]. Todo quebrantamiento del derecho debe considerarse como una perturbación de la vida del Estado; y esto permite comprender que las funciones estatales son desempeñadas por personas que son también algo más que representantes del Estado, y que a veces, aunque debieran actuar como representantes del Estado, se dejen arrastrar por motivos extraños al Estado. Aunque no fuera más que desde el punto de vista del Estado, debe haber medios de hacer frente a tales eventualidades. Ahí está también el punto de partida, por

44* Aquí lo consideramos en sí y prescindimos de la actividad hacia el exterior. Veremos más tarde lo que pasa con las "violaciones del derecho" en las relaciones entre Estados.

el cual tiene sentido exigir el que se reconozcan los "derechos de los ciudadanos". Esta exigencia no tiene sentido con respecto al Estado, porque lo que podemos hacer valer como "derechos de los ciudadanos" (desde el punto de vista del derecho positivo), a saber, el respeto del derecho en vigor, está contenido en la idea del Estado y equivale a la conservación del Estado mismo. Pero esta exigencia tiene sentido con respecto a los correspondientes poseedores del poder estatal, y habida cuenta del peligro de que éstos se alejen de las intenciones del Estado.

Desde el punto de vista del Estado, el único medio de asegurarse contra infracciones de este género es un control, estatalmente instituido, del gobierno y de sus órganos, quedando nuevamente en suspenso la cuestión acerca de a quién debe confiársele este control: ¿a una autoridad *ad hoc* o a los ciudadanos, individual o colectivamente? Allá donde la ley no prevé ninguna garantía de esta índole, no es posible responder a una violación de la ley perpetrada por los gobernantes sino por medio de otra violación de la ley –cometida por los súbditos o por órganos subordinados–, por ejemplo, en forma de una negativa [58] a obedecer a órdenes ilegales. Indudablemente, tal reacción hace que se estremezcan tanto las bases del Estado como lo hacen las violaciones que la provocan. Por consiguiente, no puede hablarse de un "derecho a la revolución", si es que se da al término "derecho" su sentido preciso. (No vamos a investigar aquí lo que habrá que pensar de un "derecho moral"). Pero el levantamiento contra un orden establecido y la búsqueda de un orden nuevo pueden encuadrarse perfectamente en el sentido de lo que es el Estado, en la medida en que se trate de crear una situación en la que el Estado se halle mejor protegido contra las violaciones del derecho. Por tanto, la idea de la protección del derecho, en su segunda acepción –orientada hacia el derecho positivo–, podría convertirse en el punto de partida para una justificación de la "división de los poderes" y de la trasferencia de funciones políticas a los ciudadanos, y para las trasformaciones de concretas formaciones estatales, inspiradas en este fin.

i) *El fundamento jurídico de las relaciones entre Estados*

Al establecer las relaciones entre Estado y derecho, no hemos considerado las relaciones entre unos Estados y otros, exceptuando algunas observaciones ocasionales. Teniendo en cuenta las relaciones interestatales, ¿podrá seguir afirmándose que la vida del Estado se

agota en la legislación y en acciones fundamentadas en el derecho? La historia del mundo parece enseñarnos que los Estados, en sus actividades exteriores, no se atienen a ninguna regla de derecho, y que se dejan llevar exclusiva o principalmente por sus propios intereses vitales y por sus apetencias de poder. A esto se opone la convicción de la existencia de un derecho de gentes y de obligaciones que se imponen a los Estados en sus relaciones mutuas. Por tanto, es deber nuestro examinar lo que comprende esa *idea del derecho de gentes*. Nos orientaremos de nuevo por nuestra distinción entre el derecho puro y el derecho positivo. Hugo Grotius[45] explica que el *ius gentium* es: *Quod gentium omnium aut multarum voluntate vim* accepit[46], pero añade que sólo el *derecho natural* es vinculante para todos los pueblos. Por tanto, dado que el "derecho natural" –según nuestra concepción– no es más que una interpretación equívoca del derecho puro, tendríamos que distinguir, en materia de derecho de gentes, entre las prescripciones puras y los acuerdos concertados entre distintas naciones acerca de las formas de sus relaciones mutuas. En realidad se oye decir a menudo, reprochando a un Estado por haber violado el derecho de gentes, [59] que ese Estado ha cometido un acto "contra el cual se alza el sentido de la justicia". Ahora bien, ese sentimiento de justicia no se refiere sino a lo que es materialmente justo, y esto designa, en este caso, al derecho puro. No es necesario que el contenido de un derecho puro –según la idea del derecho positivo– sea materialmente justo, y por tanto ningún sentimiento de lo que es justo puede determinar lo que es acorde o lo que se halla en contradicción con cualquier disposición del derecho positivo. Si, por ejemplo, se designa como violación del derecho de gentes una ruptura de un contrato o pacto, nada exige que el contrato sea justo en su contenido material. Desde el punto de vista del derecho puro, se trata, no obstante, de una violación de un derecho; porque, independientemente de todo decreto positivo, la justicia quiere que se respeten los contratos (aparte de toda consideración de su contenido), y el sentimiento del derecho se alza contra la ruptura del contrato como tal. Por el contrario, habrá que afirmar a propósito de los acuerdos entre Estados, que basta que éstos sean *formalmente* justos –es decir, que

45 Hugo Grotius (Delf 1583 – 1645 Rostock), fundador del nuevo derecho natural y del derecho de los pueblos. Su obra principal es la que aquí cita Edith: *De jure belli et pacis* [Sobre el derecho de guerra y paz], París, 1625; fue fecundo escritor, citemos también su primera obra: *Mare liberum* [Libertad de los mares], Lyon, 1609.

46* *De iure belli et pacis*, L. I, cap. I, 14.

sean normas válidas en virtud de una disposición legal. (No hay que dejarse confuncir por el hecho de que aparezca aquí dos veces la oposición entre forma y contenido, y porque las parejas de términos contrarios se entrecrucen: la forma del contrato penetra en el contenido del derecho material, mientras que el contenido del contrato no merece ser llamado "derecho" sino en el sentido formal del derecho). Pero habrá que mencionar ahora otra dificultad: según nuestras exposiciones, las ideas de "Estado" y de "derecho positivo" se exigen mutuamente. El derecho positivo es derecho "establcido", lo cual requiere un poder autorizado para *legislar*. Ahora bien, ¿dónde tenemos, a propósito del derecho de gentes (en el sentido de disposiciones que reglamenten válidamente las relaciones entre los Estados), un poder estatal al que le corresponda legislar? Según Grotius, el derecho de gentes debe su validez a la voluntad de los pueblos. Nosotros, con muy buen sentido, hemos sustituido la palabra "pueblos" por la de "Estados" –y la expresión "derecho de gentes" no es tampoco adecuada para lo que pretende expresar. Según esto, las disposiciones del derecho de gentes deberían considerarse como acuerdos concertados entre los Estados. A decir verdad, ni la noción de "convención" ni la de "disposición" expresan adecuadamente el carácter propio de las proposiciones del derecho de gentes. Pero no puede tratarse simplemente de encuentros –es decir, de tener intercambios de opiniones con miras a formular declaraciones de intenciones– porque éstas, en ningún sentido de la idea del "derecho" poseen carácter de obligación. No parece tampoco que pueda tratarse de simples contratos, porque éstos no tienen "validez" sino en la medida en que una disposición de derecho positivo [60] se la confiere. Expresándonos con mayor precisión: si el contenido del derecho de los pueblos –en la medida en que no es de naturaleza puramente jurídica– es reducible a contratos, no podemos considerarlo como perteneciente al derecho positivo. Podría pensarse, y tal podría ser la opinión de Grotius, que varios Estados pudieran adoptar en común disposiciones que fueran vinculantes para todos ellos. Tendríamos entonces una corporación, compuesta por representantes de distintos Estados, que se alzara con la pretensión de formular leyes vinculantes para todos los Estados miembros. Tal pretensión no puede alzarse sino en el nombre, o por lo menos sobre la base, de la determinación de un Estado. Esto abre las posibilidades siguientes: o bien esa corporación se constituye a sí misma como poder estatal – lo cual pondría fin a los distintos Estados; o bien apela a la autoridad de un poder superior a los distintos Estados –lo cual acarrearía la misma consecuencia. O bien esa

corporación hace que su mandato se derive de los distintos Estados, lo cual cambia toda la situación. Ningún Estado tiene el derecho de imponer sus propios decretos a otros Estado por mediación de sus representantes. Y si consideramos esa corporación, que tiene como misión establecer las normas de las relaciones interestatales, como una corporación que recibe su autoridad de los distintos Estados, entonces no existe la posibilidad de adoptar para todos los Estados miembros las decisiones elaboradas en común. Las personas que componen esa corporación pueden sólo deliberar y determinar en común lo que cada individuo debe decidir por su Estado. La deliberación y la proposición son asunto de la corporación; pero, en cambio, el decidirse es asunto de cada uno, que con ello sólo vincula a su Estado. En lugar de un derecho de gentes de vigencia supraestatal, vemos que se forma luego un *corpus* de disposiciones idénticas en el derecho positivo de los diferentes Estados. Es de hecho la única posibilidad de reglamentar en derecho positivo la relación entre un conjunto de "comunidades", que sea compatible con su realidad de ser *Estados*. Si un Estado violara esas disposiciones de derecho internacional, eso significaría que rompe con su propio derecho –lo cual sería absurdo en relación con esa legislación y con todas las demás legislaciones estatales. El Estado sigue siendo libre de abrogar no sólo esas disposiciones sino también todas las demás; y eso, por su propia iniciativa, sin la colaboración de aquellos con los que había decidido promulgarlas. Porque una decisión no crea una obligación jurídica. Será poco inteligente o una inmoralidad el desligarse de tal decisión, pero no es en modo alguno una violación del derecho.

Es posible, además, que un Estado decida romper [61] un tratado concertado por él. La pretensión de la otra parte contratante no queda por ello *extinguida* (como puede suceder en ciertos casos en derecho puro, bajo ciertas condiciones –por ejemplo, si se trata de prestaciones ilimitadas, y en el caso de que éstas se hallan realizado por completo), sino que queda *aniquilada*. Tenemos entonces una aniquilación del derecho puro (como sucede a menudo en la vida interna del Estado, sin que se piense hablar por ello de una violación del derecho –por ejemplo, cada vez que una disposición de derecho positivo declara nula una pretensión que existe según el derecho puro). *Puede suceder* que al mismo tiempo haya una violación de un deber moral. Pero eso no es ya una violación del derecho en el sentido del derecho positivo.

Podríamos preguntarnos todavía si un Estado, al denunciar unilateralmente un tratado, no se inmiscuye quizás en la esfera de determinación de la otra parte contratante. Sin embargo, como sabemos, esa esfera queda limitada al terreno para el cual el poder estatal se ha constituido, y no se extiende a otros Estados. Ningún Estado puede determinar que otro Estado tenga obligaciones con respecto a él. Un Estado puede obtener únicamente que otro Estado le prometa algo, y que de esa promesa nazca para él una pretensión, y para el otro una obligación. Si la parte contraria se desliga de la obligación y destruye con ello la pretensión y la obligación, esto no afecta a ninguna disposición del otro Estado.

Volvamos a la cuestión sobre si el Estado, en su acción dirigida hacia el exterior, conoce los mismos constreñimientos jurídicos que dentro de sus límites. El extraño encerrarse del Estado en sí mismo da una impronta particular a sus acciones exteriores. Por su propia naturaleza, el Estado es autónomo y aislado. Dijimos ocasionalmente que la persona individual es tan originalmente miembro de una comunidad un sujeto individual, o que a su actitud natural de espíritu le corresponde el estar abierta hacia las relaciones con otras personas. Esto se trasfiere de las personas individuales a las comunidades en las que esas personas se integran, por ejemplo al pueblo. Es igualmente natural para los pueblos el estar abiertos los unos hacia los otros, y el recibir recíprocamente impresiones y por ello dejarse influir en su comportamiento. Ahora bien, esto no puede aplicarse a los Estados. Ellos son *propiamente* "autosuficientes", y su vida se desarrolla en circuito cerrado. Cuando actúan hacia el exterior, lo hacen únicamente en función de su vida interna, y no por razón de las "impresiones recibidas desde el exterior". Por ejemplo, si el Estado [62] carece del espacio necesario para garantizar su "autarquía", entonces tratará de ampliar su esfera de autoridad, lo cual le hará salir de sí mismo. Pero, en cuanto haya logrado la anexión del territorio que él necesita, entonces volverá a encerrarse en sí mismo. Esta acción exterior puede estar ligada a una intervención en la esfera de autoridad de otro Estado. Equivale entonces a una *violación del derecho ajeno.* (Y es una violación, aunque se guarden "las formas del derecho internacional" – una guerra declarada en debida forma es tanto una violación como la invasión de territorio extranjero sin declaración de guerra). Tan sólo el derecho al que decíamos que el Estado se halla ineludiblemente ligado, es su derecho *propio*. El estar ligado a un derecho extraño significaría para él la pérdida de su carácter de Estado. (Al hablar de derecho extraño se piensa siempre, claro está, en el derecho

positivo. El derecho puro no interviene aquí para nada). En cuanto el Estado sale de sí mismo, se introduce en un terreno que es para él un *vacío jurídico*: mientras que no se lo anexione, no será *su* propio derecho el que se encuentre allí en vigor, y un derecho extraño no tiene para él ningún significado. Hablando estrictamente, no se puede decir que él *cometa* una violación del derecho, porque eso no tiene sentido sino en relación con un derecho que uno está obligado a respetar. Pero por aquello que él hace, *hay una violación del derecho*. Los Estados son estructuras rígidas. Si se hallan estrechamente el uno junto al otro, entonces cada movimiento del uno implicará también conmociones en el otro. El resultado será que, después de ese choque y esas conmociones, los dos Estado regresen a la antigua situación, o que uno de ellos se vea desalojado, al menos, de parte de su territorio[47]. En todos los casos, el movimiento no es siempre más que una fase de transición hacia una nueva estabilidad, conforme a la naturaleza del Estado –una fase de transición en la que el Estado no es enteramente él mismo.

Por ahora sólo hemos considerado una posibilidad de acción exterior del Estado. Además de la acción guerrera, hay que evocar las acciones pacíficas, y luego otros géneros de actividades hostiles. ¿Qué pasa, cuando no son ya veleidades expansionistas ni impulsos de defensa, sino –por ejemplo– la indignación provocada por una violación del derecho, la fidelidad a una alianza u otras circunstancias las que arrastran a un Estado a la guerra? Entonces parece que son impresiones exteriores [63] las que son determinantes; el Estado parece tener relaciones inmediatas con otros Estados y hallarse motivado por el comportamiento de los mismos. Sin embargo, tal concepción se basa en apariencias engañosas. No es el Estado el que reacciona a la impresión causada por comportamientos extranjeros y el que lo hace por manifestaciones tales como la reprobación, la indignación, el entusiasmo, sino que la que lo hace es la comunidad popular que el Estado contiene en su interior, o tan sólo lo hacen ciertos grupos dentro de esa comunidad. Éstos pueden sentir así en su alma fuertes emociones, cosa de la que el Estado es incapaz. Y en virtud de ello pueden apremiar al Estado para que actúe en una determinada dirección. La acción misma, y más especialmente el acto de su realización, eso

47* Las imágenes espaciales a la que es necesario recurrir, no deben considerarse sino como imágenes. Si en realidad el "desalojo" debe entenderse también en sentido espacial, no existe en ello ninguna necesidad fundamental. (Véase pp. 611-612).

le corresponde al Estado. El Estado puede tolerar el que personas que están sometidas a él, emprendan por su propia iniciativa una acción exterior (por ejemplo, participen como voluntarios en una guerra extranjera). Pero al Estado le corresponde decidir si acepta tal cosa o la rechaza, o si finalmente toma el asunto como cosa propia. El Estado, a causa de esta reacción popular, puede poner en marcha una acción estatal. Es acorde con el sentido del Estado el que los movimientos populares –si son abandonados a merced de sí mismos– corran peligro de hacer que se estremezca la existencia del Estado. Vuelve a verse entonces claramente que la vida misma del Estado es la que determina su acción hacia el exterior, y no presiones o impresiones exteriores. Lo que los Estados extranjeros hagan o dejen de hacer no le concierne al propio Estado, mientras él no se vea afectado por ello en su interior. Y si los gobernantes se dejan impulsar por motivos extraños para llevar a cabo una acción estatal, entonces el comportamiento de esos gobernantes no corresponde al sentido de lo que es el Estado.

k) *Sentido del Estado, factor de delimitación de la competencia de los representantes del Estado*

Aquí surge la cuestión de si tenemos derecho a considerar no como actos del Estado algunos actos realizados en nombre del Estado por sus representantes, basándonos en que esos actos no corresponden al sentido del Estado. En su estudio acerca de la representación[48*], Reinach acentúa ya que es preciso distinguir cuidadosamente entre dos cosas: el actuar con arreglo al sentir de alguien, y el representarlo. Cuando una persona designa a otra como su representante, entonces reproduce en esta última su propia capacidad jurídica (y, por tanto, su capacidad de realizar actos jurídicamente eficaces). Y en la medida en que no hay límites a esto, *cada* acto de esta especie tiene fuerza vinculante para el representado. Una limitación de los actos –por ejemplo, a aquellos que [64] son conformes al sentir del representado– no es posible sino cuando se fijan condiciones especiales al conferir la representación. Por otro lado, es cierto que nadie puede conferir a otro el derecho de realizar actos que él mismo no tiene capacidad para realizar. Si A disfruta de un bien que no le pertenece, entonces no tendrá tampoco derecho a trasmitirlo a otro como propiedad. Y si nombra a B como su representante, entonces este otor-

48* *Op. cit.*, pp. 275ss.

gamiento de representación no proporciona a éste último la posibilidad de vender o regalar tal cosa. *Esta* limitación de los actos que se hallan incluidos en el poder de representación, no está ligada a condiciones especiales fijadas con ocasión de la trasferencia.

Incluso en nombre del Estado no pueden realizarse actos que el Estado mismo sea incapaz de realizar. Claro está que eso es ambiguo. Porque sabemos que el Estado no puede actuar sino por medio de sus representantes. En cuanto a saber *qué* actos pueden realizarse, en principio, en nombre del Estado, eso queda prescrito por su propio *sentido*. "Perdonar" a un delincuente en nombre del Estado, sería absurdo. Por el contrario, tiene pleno sentido el concederle amnistía. Lo de "según el sentido", hay que distinguirlo de "en el sentido de...". Lo que no es conforme al sentido del representado, no puede considerarse como algo que dimane de él. El que haya políticos que realicen muchas cosas "en nombre del Estado" que no tienen sentido en nombre del Estado, eso no aporta ningún argumento contra esa correlación evidente, que se halla bien claro. Es muy posible que tales actos tengan la misma eficacia práctica que si procedieran del Estado: los ciudadanos se someten a disposiciones de los dirigentes que éstos no tienen ningún derecho a legislar. Pero lo hacen sin saber que, en este caso, no están obedeciendo al Estado, sino a la persona individual del representante del Estado.

Esta discrepancia se nos mostrará más claramente aún a la luz de las actividades exteriores no-guerreras del Estado. Velar por la situación jurídica de los ciudadanos que residen en el extranjero, eso responde absolutamente al sentido del Estado. Porque si abandonara esa preocupación a la arbitrariedad de los Estados extranjeros, entonces el Estado les permitiría una intromisión en la esfera de su propia autoridad. Asimismo, tiene sentido que el Estado concierte acuerdos comerciales y de distribución, en interés de su propia economía –(y tiene sentido igualmente el que intervenga en el interior como reglamentador de la actividad económica). Por el contrario, el crear empresas económicas, de cualquier naturaleza que sean, y hacer de ello un fin en sí mismo, eso no corresponde al sentido del Estado. Si un dirigente estatal se arriesga a ello, entonces está haciendo uso de su función de representante del Estado para dar libre curso a sus inclinaciones privadas, [65] aunque los beneficios de tales actividades vayan a parar plenamente a las arcas del Estado. Sucede lo mismo con empresas de otra índole: colecciones de arte, viajes de investigación, etc. Todo eso, en cuanto fin propio, no responde al sentido del Estado. Él

es el *dueño y señor* y, en cuanto tal, tiene derecho a preocuparse de todo lo que hacen sus ciudadanos en los ámbitos mencionados, y a darles prescripciones para ello. Pero el Estado mismo no es empresario, ni realiza viajes de investigación, ni es amante del arte, etc. Todo lo que él hace, se sitúa bajo la divisa: seguir siendo dueño y señor en su ámbito, y todo debe comprenderse a partir de ahí. Por eso, el Estado se halla totalmente orientado hacia el interior. Y todo lo que él haga hacia el exterior, debe comprenderse en función de lo interior, como consolidación y ampliación de su vida interna. Todo lo que no pueda entenderse a partir de ese núcleo interior, no es asunto suyo, sino asunto de los individuos que lo representan, y que eventualmente hacen mal uso de su función de representantes.

l) *Resumen de la estructura del Estado*

Nuestras investigaciones nos proporcionan la estructura óntica del Estado y nos permiten resumirla de la manera siguiente: el Estado es una formación social en la que se hallan integradas personas libres, de tal manera que una o varias de ellas (y, en el caso límite, todas) dominen sobre las otras en nombre de todo el conjunto (en ese caso límite, el ámbito del dominio está constituido por las personas mismas que ejercen también el dominio, pero sólo en cuanto no tienen función de representación). Al ámbito de autoridad del Estado, además de las personas que están integradas en él, pertenecen todas las objetualidades que desempeñan un papel en la vida del Estado, en la medida en que éstas sean vulnerables por medio de actos libres. La actividad gubernamental del Estado se ejerce por medio de *ordenanzas*, mediante las cuales él hace que actúen las personas sobre las que tiene autoridad, y de *disposiciones* que determinan lo que, en ese ámbito, debe considerarse legal. Esa actividad es sólo autoritativa y el Estado sólo es un Estado en la medida en que tiene ahí su punto de origen: el Estado no puede estar sometido a ninguna otra autoridad, sino que ha de ser soberano.

La vida del Estado se agota en su actividad autoritativa. Su realización y con ello la existencia de un Estado concreto requieren que haya personas que asuman la representación del mismo, y que se reconozca a aquellas personas a las que el Estado se lo solicite, la pretensión de gobernar.

Todo esto no nos dice nada todavía sobre el *contenido* de la actividad autoritativa, sobre *lo que* el Estado ordena y determina. Y se

trata de saber si y en qué medida ese contenido puede estar predeterminado por el sentido propio del Estado. Si la relación de autoridad constituye [66] la substancia del Estado, entonces el mantenimiento de esa relación es el único criterio que le viene dado por su propio sentido. Según eso, el Estado *tiene que* determinar y ordenar lo que es necesario a este fin. El puede determinar y ordenar para que no haya obstáculo en este camino, y que *nada* pudiera impedir la realización de este fin. Bajo esta tercera categoría –las ordenanzas y las determinaciones que quedan excluidas por el sentido del Estado– se encuentran también todas aquellas cuyo contenido implica el riesgo de poner en peligro del reconocimiento de la relación de autoridad: las que pueden incitar a los ciudadanos a negar la obediencia, o las que puedan provocar a un poder extranjero a atentar contra la soberanía del Estado. (Tales pueden ser, por ejemplo, órdenes cuyo contenido suscite indignación moral, o que propongan exigencias excesivas a la acción de los ciudadanos, o también órdenes que permitan dudar de la firmeza y constancia de la voluntad del soberano). Por el contrario, entre los actos *obligados* se cuentan, por ejemplo, el castigo de toda rebelión contra la autoridad del Estado, la defensa del territorio nacional contra cualquier ataque, etc. Lo que propiamente crea problemas es la tercera esfera: el ámbito de lo que está *permitido* por el sentido del Estado. Lo que de ordinario las teorías políticas presentan como la "finalidad" o la "misión" del Estado (construir un "reino ético", velar por el libre desarrollo de la nación, preocuparse del bienestar social, etc.) no puede tener más lugar que éste, si es que tiene algún lugar. Nada obliga al Estado, según su sentido propio, a ponerse al servicio de la ley moral, a ser un "reino ético". El reino de Satanás puede ser tan perfectamente un Estado como el reino de Dios. La única cuestión es saber cómo este o aquel "espíritu" pueden apoderarse del contenido de las disposiciones del Estado, e imprimir así su sello característico en el conjunto de la formación estatal concreta, si el Estado, en cuanto tal, no lo prescribe o no posee absolutamente ningún órgano para ello.

Hemos visto ya que el Estado, por permanecer en la esfera de la libertad, es inacabado en sí mismo y debe recibir de otras partes los motivos que lo orienten para su actividad. La motivación se efectúa en las personas que representan al Estado. Lo que esas personas hacen en virtud de los motivos experimentados por ellas (no por el Estado mismo) debe considerarse como actividad del Estado, si se ajusta al sentido del Estado. Si es contrario al sentido del Estado, entonces no se trata sino en apariencia de un acto del Estado (aunque

todo trascurra como si fuera un acto del Estado). Los representantes del Estado han realizado entonces –eventualmente [67] de buena fe– un acto de representación para el cual no están autorizados. Esto significa siempre cierto peligro para el Estado. Es, en primer lugar, un *síntoma* de que en el Estado hay algo que no va bien; y eso puede ser al mismo tiempo la *causa* de ulteriores trastornos. Tal cosa se presenta en la vida de cada Estado, y cada Estado puede soportar toda una serie de tales sacudidas. Pero, si éstas se acumulan, entonces terminan por minar la existencia del Estado. Esto no se aplica únicamente a los actos que designamos como *permitidos* por el sentido del Estado. Pero ello no significa todavía que debamos reconocerlos como actos auténticamente estatales. Cuando un gobierno, en materia de educación, adopta medidas que no están al servicio del Estado ni en realidad ni en apariencia, sin que no obstante le sean perjudiciales, entonces vemos que se utiliza al Estado para fines que le son extraños, y asistimos una vez más a una ampliación del derecho de representación que va más allá del ámbito al que ese derecho debe aplicarse correspondientemente. El Estado puede aceptar que se lo utilice de esta manera, porque no es vulnerado por ello –y, por este motivo, consideramos tales actos (desde el punto de vista del Estado) como actos permitidos– aunque con respecto al Estado no sean actos *suyos* en el sentido estricto de la palabra.

Esta restricción de los actos a lo que prescribe el sentido del Estado, no contradice a lo que hemos establecido anteriormente, a saber, que el Estado puede hacerse cargo, por principio, de la dirección de todas las empresas que se desarrollan en su ámbito. Porque ninguna acción queda excluida por principio de la categoría de los actos que se ajustan al sentido del Estado. *Puede* redundar en interés del Estado el que la juventud se eduque de cierta manera, por ejemplo, para que aprenda a insertarse correctamente en la comunidad estatal. O el Estado puede velar por el bienestar material de los ciudadanos, por ejemplo, para reforzar la tendencia de los mismos a someterse a la autoridad estatal, o también con miras a la propia independencia económica del Estado.

Volvemos a la cuestión acerca de cómo cierto "espíritu" puede apoderarse del contenido de los actos estatales. Puede ser conforme al sentido del Estado el que su "política" respire cierto espíritu, es decir, parezca obedecer a cierto tipo de motivación. Ese espíritu corresponderá siempre al *ethos* del pueblo que constituye el ámbito de autoridad del Estado, pues gobernar contra ese *ethos* equivale a

cortar las raíces de la existencia del Estado. Cuando la política se aleja de lo que prescribe el sentido del Estado –es decir, cuando se compone de actos pseudoestatales–, entonces desde esa política habla únicamente el Espíritu que anima a los representantes del Estado. Al ejercer su influencia sobre *ellos*, [68] entonces uno de fuera del Estado puede utilizar también al Estado para ponerlo al servicio de sus propios fines, y éste puede ser tanto Dios como Satanás.

Cuando se habla de que la divina Providencia asigna al Estado una misión particular en la historia de la humanidad, eso no queda excluido en absoluto por la idea del Estado. Pero no debemos imaginarnos que esa misión haya sido inscrita por Dios *en la idea* del Estado. Es posible únicamente que Dios encuentre que el Estado, tal como éste se ajusta a su idea, pueda servir para realizar los designios divinos. Por este motivo, Dios puede hacer que en el mundo se creen y actúen Estados que respondan a sus intenciones divinas. Podemos asegurar de dos maneras que el Estado se halle al servicio de los designios de la Providencia. Siempre que el Estado actúa según su propio sentido, favorece igualmente a los fines divinos, y *debe* favorecerlos para mantenerse él mismo. (Si admitimos que la educación moral es "la misión divina" del Estado, entonces las cosas podrían instituirse de tal modo, que los hombres tengan que recibir una educación moral para someterse al Estado). Otra posibilidad sería la de que los representantes del Estado utilicen su posición dominante para imponer los mandamientos divinos en el ámbito de su autoridad. Entonces no sería el Estado mismo el que estuviera al servicio de los fines divinos, sino que se daría únicamente el hecho de que el Estado existe, y de que uno puede servirse de su autoridad para realizar fines extraestatales.

En cuanto a saber si el Estado tiene tal misión y *de qué manera* la cumple, eso no es más que una pura cuestión de hechos, y para ella una teoría acerca de los principios del Estado no tiene respuesta. Esa teoría puede únicamente hacer constar que nada de ello se encuentra prefigurado en la idea del Estado, pero que tampoco hay nada que lo excluya. Por eso, tenemos que rechazar el fundamentar la doctrina del Estado en la "idea del reino moral", tal como Fr. J. Stahl[49] lo consi-

49 Friedrich Julius Stahl (Würzburgo 1802 – 1861 Bad Brückenau); filósofo del derecho; su obra principal es *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* [La filosofía del derecho en perspectiva histórica], 2 vols., Heidelberg, 1830-1837); el segundo volumen es: *Rechts- und Staatslehre auf die Grundlage christlicher Weltanschauung* (Doctrina del derecho y del Estado fundada en la concepción cristiana del mundo).

dera necesario en su obra clásica sobre la política conservadora[50]. Esa idea no puede introducirse en el Estado sino desde fuera. Puede que haya buenas razones para hacerlo, y puede que las consecuencias políticas que se deduzcan de ello estén plenamente justificadas. Pero es un error pensar que tales razones se deriven de la idea del Estado.

[69] § 3. El Estado concreto en su dependencia de factores diferentes de la estructura estatal

a) *Doctrina de principio y teoría empírica del Estado*

Las últimas exposiciones habrán servido para subrayar la peculiaridad de nuestro punto de vista, en comparación con el que se desprende de una teoría *empirista* del Estado. Por ejemplo, Jellinek[51] distingue entre dos posibles orientaciones de la investigación: la orientación *social* o histórico-política, que considera cómo se forman los acontecimientos objetivos y subjetivos (esto es, "externos" e "internos) que constituyen la vida del Estado; y luego la orientación *jurídica*, cuyo objetivo son "las normas legales que proceden del Estado y que están destinadas a regir sus instituciones, así como la relación entre los procesos estatales reales y esas normas legales de enjuiciamiento"[52]. Ahora bien, ninguna de esas dos concepciones coincide con nuestra problemática. A nosotros no nos interesan los hechos de la vida estatal (por ejemplo, la promulgación de disposiciones de derecho positivo, cuyos contenidos son analizados por la ciencia jurídica), ni tampoco las normas trazadas de hecho, por las cuales esas realidades debieran orientarse. Sino que nosotros tratamos, más bien, de comprobar cuáles son los factores demostrables en la estructura efectiva de los Estados reales que constituyen el Estado en cuanto tal, y queremos dilucidar de este modo el concepto de Estado que la ciencia empírica presupone sin haberlo examinado. De esa diversidad de planteamientos del problema se deriva el que nosotros no vayamos a tener en cuenta *todas* las cuestiones que son de importancia para la investigación empírica. Ésta se preguntará, acerca de cada clase de grupo social, qué influencia ejerce el mismo sobre el Estado, y la

50* *Staatslehre* (1856).
51 Cf. p. 572.
52* *Op. cit.*, p. 138.

influencia que cada grupo recibe de él. Aquí nos contentaremos con delimitar lo que, por principio, es el terreno de la autoridad del Estado, y trataremos de esclarecer, por otra parte, en qué medida el Estado, por principio, puede estar influido por individuos o por grupos. De nuevo se convierte en problema para nosotros lo que en esa teoría es obvio y no necesita investigación. Jellinek comienza un estudio con una *definición*, y con ella enlaza todo lo demás. "El Estado es un conjunto de hombres asentados en una parte delimitada de la superficie terrestre, dotado de un poder de usar autoridad que congrega muchas personas en una unidad"[53]. Y si más tarde se quiere trasformar y completar la definición inicial, [70] se hace en virtud de consideraciones empíricas sobre los Estados existentes. En una investigación que se refiere a principios, no se puede iniciar el análisis con una definición del concepto que se halla en juego; no puede presentársela sino como conclusión, como el resultado obtenido; y en el análisis mismo los hechos no desempeñan ningún papel. Por tanto, todo lo que comprende esa definición del Estado, es cuestionable para nosotros, y exige ser examinado. El sentido de cada uno de los términos requiere ser aclarado. Nosotros hemos examinado ya la función del "poder de ejercer la autoridad" en la formación del Estado, y de hecho reconocimos su importancia constitutiva. Por el contrario, nuestro análisis de los principios demostró que no puede designarse al Estado como un "conjunto de personas". El Estado *abarca* un ámbito de personas (que no son necesariamente hombres[54]), pero esas personas *no son* el Estado. Por otro lado, no es necesario que ellas "hayan sido congregadas en unidad" por el Estado. El Estado puede construirse sobre la base de una asociación preexistente. Si sucede una cosa u otra, y también de qué clase deba ser la asociación que sirva de fundamento al Estado, eso es algo que no queda indicado por la estructura del Estado. Sin embargo, esto no significa que, en lo que se refiere a la existencia de un Estado concreto, podamos considerar en pie de igualdad el uno o el otro fundamento "posible" del Estado. Podría suceder perfectamente que, en la realidad, un Estado no sea "viable" sino en condiciones que su estructura no anunciaba en absoluto como necesarias. Tendríamos que considerar entonces como responsables a otros factores que participan en la constitución del Estado

53* *Op. cit.*, p. 71.

54 Aquí el texto pone "Menschen", que indica tanto hombres como mujeres; posiblemente Edith quiso escribir "Männer" hombres o varones. Las traducciones francesa e italiana también han entendido así.

concreto; principalmente la estructura de las personas que forman parte de él. Toda una serie de problemas que *preceden* a una teoría empírica del Estado, y cuya importancia se comprueba tanto en la teoría como en la práctica política, se pueden afrontar solamente desde este punto de vista.

b) *Sociedad y comunidad como fundamentos del Estado*

En primer lugar, aquí es el lugar oportuno de reanudar una cuestión suscitada anteriormente: ¿Habrá que considerar al Estado como una entidad comunitaria o bien como una sociedad? Las sociedades son asociaciones sociales creadas voluntariamente y en las que se congregan personas libres en virtud de un acto voluntario, y de las que esas personas pueden salir de la misma manera. A este tipo [71] correspondería el Estado según la concepción racionalista. Idealmente todos los individuos, y al menos una parte de ellos, tendrían una visión precisa de la estructura y de la finalidad del conjunto, y del puesto que ellos ocupan dentro de ese conjunto. Y todo lo que emprendieran, ellos mismos o el conjunto, toda trasformación en el interior y toda acción hacia el exterior serían el resultado de una reflexión y de una libre decisión. Semejante formación es concebible, pero no podemos reconocerle la cualidad de ser un Estado, porque el Estado no debe su existencia –como ocurre con una sociedad– a voluntades individuales. Por lo demás, el Estado estaría constantemente a merced del arbitrio de los individuos, y por ello mismo vería amenazada en cada momento su propia existencia[55]. Encontramos un ejemplo de ello en los "Estados" artificiales" que los diplomáticos fabrican ocasionalmente en sus congresos, y que luego se mantienen bajo el efecto de presiones exteriores, pero que se derrumban en cuanto esas presiones aflojan. Son, sí, Estados, en la medida en que el poder estatal se constituye él mismo – aunque sea por motivos sugeridos desde fuera por los poseedores de ese poder –y en la medida en que su pretensión de dominio es reconocida. Por este motivo la acción asociacionista no es más que un preludio para la creación del Estado, pero no coincide con esa creación misma. En ese caso, las bases pre-estatales, pero no el Estado mismo, serían de tipo asociacionista. Los actos legislativos son aquí productivos: *crean* relaciones

55* Cf. Schleiermacher (*op. cit.*, p. 179): "... por medio del contrato se fundamenta la anarquía, porque al mismo tiempo que la asociación nace el deseo de algunos de trasformar o de derribar lo existente".

que no tienen realidad substancial propia. Por el contrario, en el Estado de naturaleza comunitaria, las disposiciones jurídicas no hacen más que sancionar relaciones que nacen por sí mismas. Ese Estado se basa en su propio centro de gravedad, que es el fundamento por el cual se establece la voluntad legislativa, y es la fuente del poder que la sostiene. El Estado abarca aquí una comunidad más o menos racionalizada o (lo que viene a ser lo mismo) portadora de elementos asociacionistas. Habrá que preguntarse todavía si se puede concebir igualmente un Estado como forma de una comunidad que no ha tenido acceso aún a la conciencia racional, y que no es todavía el contenido de disposiciones jurídicas. Parece que con la voluntad legislativa lo que faltaría sería la soberanía y, por tanto, la condición misma para la existencia del Estado. Sin embargo, subsistiría alguna cosa, en la medida en que esa formación puede configurarse a partir de sí misma, y no por el hecho de un poder externo, aunque no fuera a causa de actos espontáneos. Con ello [72] queda asegurada la base material necesaria para un Estado, y en cualquier momento puede producirse la irrupción hacia la libertad en el sentido específico en que nosotros la entendemos.

c) *La génesis del Estado*

Puesto que la comunidad estatal concreta, al igual que las personas individuales, es una formación social desarrollada, el examen de su proceso de evolución posible forma parte del análisis de su estructura óntica. Sin embargo, no debemos perder de vista que el carácter del Estado en cuanto tal pueden manifestarse, de manera más o menos pura y compleja, en el Estado concreto, pero no puede desarrollarse. Si los Estados fueran productos puros de actos jurídicos performantes, como lo enseña la teoría contractualista, entonces sería fácil responder a la cuestión acerca de su creación y de su desarrollo. En un momento determinado –acerca del cual no dependería sino del azar el que lo conociéramos o no– esos Estados serían llamados a la existencia por medio de un acto arbitrario. De la misma manera, todo cambio de su estructura sería el resultado de un acto arbitrario, consciente de un fin y realizado en un momento del tiempo. Más difícil es la cuestión cuando un Estado, como nosotros lo concebimos, no es un mero producto de actos de efectos jurídicos (aunque la constitución jurídica es la que le hace ser un Estado en el sentido pleno de la palabra), sino que se vincula con el desarrollo anterior de una comunidad. Este desarrollo consiste en gran parte en la creación de instituciones

sociales. Son esas objetualidades invisibles, temporalmente determinados, acerca de los cuales decíamos al principio que deben su existencia a personas, pero existen independientemente las personas. Hemos visto que pueden ser los productos de actos de establecimiento. Pero ¿hay para ellos otra posibilidad de génesis? Conocemos objetualidades que coinciden con los organismos jurídicos y estatales en cuanto son establecidos a causa del comportamiento de personas, de las cuales forman el marco en el que se desarrolla su vida, y que existen durante algún tiempo y luego desaparecen. Los llamamos usos o costumbres, derechos consuetudinarios, etc. A diferencia de las instituciones establecidas por convenciones y decisiones, no podremos indicar el momento de su aparición y desaparición. Y no podremos hacerlo no por casualidad, sino por principio. "Nacen" y después "declinan". Y ese nacer y declinar no es el correlativo de actos de establecimiento que se produzcan en un momento del tiempo. Jellinek censura a quienes "afirman la creación natural [73] del derecho y del Estado" y les acusa de desatender "el hecho fundamental de que ninguna institución puede nacer sin una voluntad que se oriente conscientemente hacia un fin"[56]. No podemos adoptar una postura ante esta declaración, sin esclarecer qué es lo que debe entenderse por "creación natural", por un lado, y lo que significa la participación de la voluntad consciente de dirigirse hacia un fin, por el otro lado. Por "creación natural" no se entiende evidentemente un "acontecimiento de la naturaleza" (en el sentido estricto, que se opone al de un acontecimiento *espiritual*). Si en un grupo de compañeros se forma la costumbre de que uno de ellos –y, por cierto, siempre el mismo– asuma la dirección, y los demás se sometan a sus órdenes, y si de esta manera surge un orden y estructuración fijos, eso no es un "proceso natural". Es un proceso espiritual en el que intervienen ciertas motivaciones orientadoras: la mayor actividad, la capacidad de adoptar iniciativas que lleven al dirigente a actuar, determinan a los demás a reconocerle y seguirle. Además, en los individuos participantes, la legalidad *psicológica* que denominamos "la fuerza de la costumbre", desempeña un papel: la disposición cada vez más firme de escoger modos de comportamiento, a los que se estimaba al principio como dirigidos por motivaciones originales; el desarrollo de esquemas en los cuales se fija el acontecimiento psíquico. Cuando esas disposiciones llegan a hacerse "estables" –lo cual exige una duración, cuyos límites precisos no pueden establecerse–, entonces podremos hablar

56* *Op. cit.*, p. 47.

de que les corresponde una "costumbre", por la cual se reglamenta la vida de los individuos, y que se convierte en una realidad distinta de ellos. ¿Qué relación hay entre este proceso psíquico-espiritual y el acto libre por el cual pudiera crearse una institución jurídica correspondiente a la costumbre? Ciertamente es justo que no se excluya la voluntad de los individuos, que crean ciertas formas en la vida comunitaria. Su comportamiento obedece a determinadas finalidades, y es posible que actúen entonces "voluntariamente", en el sentido específico del término, es decir, según su propia iniciativa. Lo decisivo es que, en todo caso, no sea la formación de la costumbre aquello a lo cual se dirija *durante* su formación la voluntad que se fija un fin. Mientras que la voluntad legisladora se orienta hacia la forma de comportamiento que constituye el contenido de la disposición jurídica, vemos que en el comportamiento [74] para el cual se desarrolla una costumbre, lo que prima es algo completamente diferente, dejando en la sombra la forma del comportamiento. Existe en cualquier momento la posibilidad de que la mirada espiritual se dirija hacia el comportamiento; que la voluntad sancione la costumbre establecida, la ratifique y le dé fuerza de ley, o también que se vuelva contra ella y la derogue.

Por consiguiente, si se considera la génesis "natural" no como opuesta a lo espiritual, sino como no "artificial", es decir, arbitrario, vemos que esa génesis representa el proceso de desarrollo típico de una comunidad. Según nuestro análisis, una comunidad debe su carácter de Estado a la soberanía, es decir, a la libertad de crear a partir de sí misma sus propias instituciones, y de efectuar todos sus actos a partir de sí misma. Hablamos también de "soberanía", aunque el poder soberano no se haya constituido expresamente como tal, y no sea reconocido como tal por la otra parte. Basta con que esa soberanía ejerza el poder, sin ser impugnada. Además, a esto corresponden por principio la posibilidad, en un momento dado, de realizar la expresa constitución o el expreso reconocimiento.

d) *Los límites que por principio tiene el poder estatal, y las condiciones reales de su génesis*

Considerábamos como perteneciente a la soberanía el poder ilimitado de legislar en un ámbito de autoridad delimitado en virtud de su propia constitución. Y contemplábamos como contenido posible de las disposiciones legales el establecimiento de ciertas formas de

vida y de convivencia en la comunidad, que representa el campo de acción de ese poder. No hemos dicho a qué aspectos de la existencia pueden extenderse las disposiciones legales. Pero el carácter ilimitado de la soberanía implica que, en principio, no puedan existir límites para ella (por lo menos, si se trata de una limitación impuesta por otra voluntad), aunque de hecho haya muchísimas cosas que queden fuera de la reglamentación estatal, y que además una extensión excesiva de su omnipotencia estatal pueda ser nociva para el Estado mismo.

Hicimos ya alusión a ello, cuando estudiamos las relaciones del Estado con otras formaciones sociales, y más particularmente con las asociaciones que el Estado incluye o subordina. El Estado comprende comunidades y sociedades, y en general todas [75] las clases posibles de agrupaciones de individuos que en parte quedan incluidas en su ámbito de autoridad y en parte se extienden al ámbito de autoridad de otros Estados, y que, en este caso, quedan estructuradas con arreglo a las fronteras nacionales. Esos grupos se han constituido y desarrollado en la mayoría de los casos sin el concurso del Estado, y es posible que durante toda su existencia no hayan estado jamás en contacto con el Estado, como ocurre de ordinario, por ejemplo, respecto a las relaciones de amistad. Por otra parte, es posible que en un momento dado el Estado ponga su mano de alguna manera sobre tales asociaciones, como sucede en el caso de la familia o del matrimonio, elaborando un derecho matrimonial y reglamentando las relaciones jurídicas entre progenitores e hijos. Incluso el derecho, por estrechamente vinculado que se halle al Estado, no es su dominio exclusivo. Una asociación privada (por ejemplo, un gremio) puede manifestarse como sujeto de actos voluntarios, y puede tener una actividad legislativa, principalmente rigiendo a su manera su propia organización. Incluso la defensa de lo que es reconocido (y no sólo libremente establecido) como el derecho, el castigo de los delitos, etc., puede ser asumida por asociaciones privadas, y en una escala mucho más amplia que el ámbito en que esa asociación ejerce el derecho (piénsese, por ejemplo, en el tribunal secreto de la Vehma), eventualmente sobre la totalidad del territorio de un Estado. El Estado, dentro de cuyo ámbito de autoridad sucede tal cosa, permanece indemne como tal, mientras que eso no le sea impuesto contra su propia voluntad por fuerzas superiores, sino que él lo tolere con la reserva, expresa o tácita, de poder poner fin en cualquier momento a ese derecho nacido de una voluntad diferente de la suya, y de reemplazarlo por sus propias disposiciones. Esta situación corresponde a una autolimitación del

poder del Estado, pero que es una limitación que no significa una limitación de su propia soberanía[57].

Así sucede con todo lo que ha sido creado arbitrariamente o con lo que es sensible a influencias ejercidas arbitrariamente; tan sólo donde se pone fin al dominio de las reglamentaciones voluntarias, allí se ponen también límites por principio al poder del Estado y a su intervención. El comportamiento práctico de los individuos puede [76] ser restringido y comprimido de mil maneras por reglamentaciones estatales, y es posible dirigir en ciertas direcciones el desarrollo de la personalidad de los individuos y crear domesticándolo así artificialmente un determinado tipo de ser humano. Pero la personalidad propia, que constituye el fondo de todo desarrollo personal, y que fija límites precisos a sus variaciones, no puede prescribirse ni prohibirse. Esta personalidad se despliega en diferenciaciones incesantemente nuevas, tanto bajo el tipo uniforme del funcionario prusiano –rompiéndolo o variándolo de manera incesantemente nueva de una persona a otra y, en el peor de los casos, permaneciendo oculto– como en el caso del adolescente indómito y en el del altivo hombre del Renacimiento, que se afirma a sí mismo. Y así sucede con todo lo que está anclado en la propia personalidad, con todo lo que pertenece al reino del alma: posturas adoptadas por la persona, relaciones internas entre la persona y las creaciones del espíritu. El Estado puede prohibir a las personas sometidas a él que se asocien visiblemente según modalidades libremente elegidas. Pero el que esas personas sientan una atracción mutua y el que nazca de ello una comunidad íntima, eso ninguna ley es capaz de impedirlo, como tampoco ninguna ley es capaz de suscitar una comunión. De este modo, finalmente, el Estado puede prescribir o prohibir formas de culto o la profesión pública de cualquier religión. Pero ninguna obligación ni ninguna prohibición que dimane de un poder exterior son capaces de tener influencia alguna sobre la relación entre el alma y Dios.

En esto piensa seguramente Jellinek, cuando se opone a la teoría de la omnipotencia del Estado. "La teoría del derecho enseña que el

57* Schleiermacher se engaña acerca de la relación entre el Estado y el derecho, cuando admite que la jurisdicción civil debe dar únicamente a los ciudadanos la posibilidad de apelar contra el juicio del Estado; y que, además de esto, "los ciudadanos deben sentirse libres para recurrir al arbitraje de hombres reconocidos por ambas partes, los cuales juzgarían sin la intervención del Estado" (*op. cit.*, p. 149). La concesión de esta libertad está sometida enteramente al beneplácito del Estado; si fuera algo de "tener que", entonces significaría una lesión de la soberanía.

Estado soberano es superior a cualquier otro poder organizado, y que no está sometido a ningún poder. Pero el soberano mismo está sometido a las fuerzas poderosas de la vida social, que no actúan en la forma de un imperio consciente de la voluntad"[58]. Aquí lo único que falta –como en general en Jellinek– es una distinción clara entre los límites que *por principio* tiene la esfera de influencia del Estado, y las situaciones *efectivas* de dependencia en las que se encuentran el Estado y los demás grupos sociales o los individuos. Admitamos que *efectivamente* ninguno de los Estados empíricamente conocidos se ocupe de la formación musical de los ciudadanos; eso no significa que *no pueda* existir ningún Estado que cree las instituciones necesarias y que imponga obligatoriamente la asistencia a ellas. Por el contrario, sería absurdo que ese Estado prescriba al mismo tiempo a los individuos [77] el que nazcan con determinado talento para la música. Por otro lado, aun la prueba histórica de que los Estados existentes están, todos ellos, determinados por ciertos grupos sociales que ellos engloban o que participan en su vida, no aportaría la prueba de que esas relaciones de dependencia *deban* existir, y de que, por principio, no sea concebible ningún Estado cuya estructura total sea debida a sus propias determinaciones.

Hay que someter a un examen particular las autolimitaciones del poder estatal, de las que hemos hablado ya en algunas ocasiones: se hallan en el ámbito de la libertad misma, y se relacionan con los vínculos particulares, propios de toda legislación, que la remiten a sus orígenes, y se relacionan también con el hecho de que toda legislación está anclada en aquellos mismos a quienes gobierna. Con cada una de sus disposiciones el Estado se compromete a respetarlos, y reconoce a las personas sometidas a su autoridad el derecho a exigir que así suceda. Además de esta exigencia común y –como quien dice– formal al respeto por parte del derecho estatal, que es una exigencia que comparten todos los ciudadanos, existen respecto al contenido determinadas pretensiones de personas o de asociaciones, e incluso de toda la comunidad estatal, relativas al contenido de las disposiciones legales y a aquellos a quienes tales disposiciones se dirigen. Entre ellas se cuentan principalmente las pretensiones fundamentadas en la creación de órganos estatales, y los derechos correspondientes. Si el Estado es una monarquía hereditaria, entonces nace la pretensión de los herederos a ser reconocidos como representantes

58* *Op. cit.*, p. 125.

del Estado y a realizar actos en nombre del mismo – ellos solos o en común con otros órganos previstos. Cada constitución presenta semejante autosugeción del Estado, por la cual se fundamenta toda una serie de "derechos a constituir instituciones" (según una expresión de Bernatzik[59]). De esta manera, el Estado escoge algunas posibilidades, en el ámbito de aquellas de las que él dispone para efectuar su acción, y se atiene a ellas. Sin embargo, habrá que tener bien presente que esa opción es exclusiva del Estado, y que los derechos subjetivos que dimanan de ella deben su origen al derecho estatal. Bernatzik no tiene en cuenta esto, cuando afirma, a propósito de los municipios de numerosos Estados: "Por un lado poseen derechos propios *sin* disfrutar de una posición orgánica; por otro lado, son *órganos* del Estado, pero que poseen un *derecho* propio en función de su competencia; y finalmente son órganos del Estado *sin* derechos propios respecto a la competencia correspondiente"[60]. [78] En primer lugar, se trata únicamente de diferencias de contenido de los derechos comunales, y no de diferencias en cuanto a su carácter jurídico. Todos los derechos subjetivos (en la medida en que pueden pretender una validez de derecho positivo) se hallan anclados finalmente en el Estado. Puede haber comunas más antiguos que el Estado con el que están vinculadas, y es posible que hayan conservado ciertas funciones que se remonten a su pasado. Pero el ejercicio de éstas no es *legítimo* sino en la medida en que el Estado se lo *concede* (lo cual puede hacerse también tácitamente); y es un derecho sin situación orgánica correspondiente, pero sólo mientras el Estado renuncie a ejercer él mismo la función correspondiente, o encargue a las comunas que la ejerzan en su nombre, en lugar de permitirles que la ejerzan por sí mismas. No existen órganos estatales sin su propio derecho a las competencias correspondientes. Podemos distinguir entre el derecho a constituir instituciones que una comuna ha reclamado por su propia iniciativa, y los derechos que le han sido otorgados por el Estado, sin que ella los haya reivindicado (pensemos, por ejemplo, en la recaudación de impuestos estatales), y que la comuna quizás no habría hecho valer jamás espontáneamente. Esto no modifica para nada el que en el momento en que se le haya confiado el ejercicio de una función estatal, está dotada también del derecho a ejercer semejante función.

Además de los lazos "retroactivos" que el Estado se crea al establecer su propio derecho, hemos llegado a conocer otros lazos dentro

59 *Cf.* p. 574.

60* *Op. cit.*, p. 305.

de la esfera de la libertad: la dependencia del reconocimiento por parte de aquellos sobre los cuales ejerce su autoridad. Dijimos anteriormente que, sin ese reconocimiento, el Estado no podría existir. Esto hay que precisarlo más. Podemos hablar en doble sentido de una "vulneración" del Estado: en el caso de una *trasgresión* de sus leyes, y en el caso de que opiniones y actos vayan dirigidos contra él y *nieguen su autoridad* (cosa que una mera trasgresión no implica necesariamente). Por sí sola, la trasgresión no suprime la soberanía. De la misma manera que la libertad de la persona no queda suprimida tampoco por el hecho de que ésta "se deje llevar" y no recurra a su propia espontaneidad. Así como en cualquier momento la persona puede hacerse cargo de nuevo del "dominio sobre sí misma", así también la inviolabilidad de la soberanía se expresa, al producirse una trasgresión de sus disposiciones, mediante *el derecho a castigar*. La situación no es ya la misma, cuando es impugnada abiertamente la autoridad del Estado para dictar leyes, o cuando dicha autoridad es negada mediante un rechazo deliberado a observarlas. [79] En este caso, la soberanía es cuestionada, y se pone en tela de juicio la existencia del Estado. Si éste dispone de medios adecuados para imponer a los recalcitrantes el reconocimiento que ellos le niegan, y si hace uso de ellos, entonces el Estado puede salir de ese atolladero y puede ver reafirmada su soberanía. Pero si faltan tales medios, el Estado queda eliminado, aunque la permanencia de ciertas funciones estatales den una impresión engañosa de lo contrario.

La cuestión sobre la posibilidad de la destrucción del Estado nos obliga a considerar la cuestión del "reconocimiento" desde un punto de vista diferente. Hasta ahora habíamos considerado tan sólo el aspecto según el cual la soberanía del Estado depende únicamente del reconocimiento de aquellos que pertenecen al ámbito de su autoridad. Pero como la soberanía era equivalente a la libertad del Estado para su autoconstitución, esa soberanía tiene también una faceta que mira "hacia el exterior". Esta faceta determina las relaciones del Estado con otros Estados. Y habrá que investigar si el Estado no depende también del reconocimiento por parte de ellos. De hecho, en las relaciones efectivas entre los Estados, un Estado recién fundado (o un nuevo poder estatal) no se considera como existente de derecho sino cuando es reconocido por los gobiernos de los demás Estados. Pero no puede admitirse un *derecho* de los Estados existentes a colaborar en la fundación de un nuevo Estado. Como se ha subrayado constantemente, el Estado no puede existir sino en virtud de su propio derecho. Pero su pretensión de ser reconocido dentro de las fronteras fija-

das por él por su propia autoridad, el Estado no la dirige únicamente a los súbditos que forman parte del ámbito de su propia autoridad, sino que la dirige también a elementos exteriores que pudieran impugnarla. Delimitar una esfera de soberanía significa sustraerla a la posible intervención de otros poderes soberanos, y eso no es posible sin el asentimiento de los mismos. La delimitación de una esfera de soberanía que resultara de la delimitación de una esfera de soberanía extranjera equivaldría a una disminución de la propia soberanía, a menos que se produjera como una autolimitación, y esto sucede en la forma del asentimiento. Ese asentimiento, lo mismo que en el caso de las personas que pertenecen a la correspondiente esfera de autoridad, no necesita efectuarse expresamente. Cuando los gobiernos extranjeros entran en relación con el gobierno recién creado, este gesto implica el reconocimiento. Y puede ser ya suficiente el que esos gobiernos le permitan tácitamente que él ejerza su autoridad en la esfera reivindicada por él, sin tratar de intervenir o sin reservarse siquiera el derecho a tal intervención. Por el contrario, si por alguna parte se alza una protesta contra el establecimiento de un nuevo poder estatal –ya se trate de la forma que ese poder se dé a sí mismo, o bien [80] de los límites de su territorio–, entonces el Estado queda por ello mismo *in suspenso*. Tan sólo en el momento en que ese Estado encuentre medios y caminos con los que logre persuadir a los demás Estados para que lo reconozcan, entonces su existencia quedará asegurada. Mientras no suceda tal cosa, mientras otros Estados se mezclen en sus asuntos o se reserven el derecho de hacerlo, entonces la comunidad que quiera constituirse como Estado –aunque desde diversos puntos de vista funcione como un Estado, e incluso presente todas las funciones estatales como plenamente desarrolladas–, no será enteramente un Estado.

e) *Estado y función política. Decadencia del Estado*

Esto nos conduce al planteamiento de una cuestión totalmente nueva: ¿Cómo es posible que existan funciones estatales o políticas sin que haya un Estado? Encontramos grandes comunidades que presentan tales funciones en el camino de convertirse en un Estado y en su decadencia, y que dan a entender que se puede hacer caso omiso de la significación constitutiva de su soberanía, y que se ha querido contar entre los Estados a comunidades no soberanas. Esta concepción no habrá perdido todo su fundamento sino en el momento en que hayamos mostrado que tanto el concepto de función política como

esas comunidades no soberanas no pueden comprenderse sino a partir de Estados soberanos.

Por funciones políticas en su sentido pleno entendemos las operaciones del Estado o dentro del Estado, que son indispensables para su existencia; y por sus órganos entendemos las personas y las corporaciones, que el Estado necesita como portadoras de sus funciones. El órgano central del Estado es el *gobierno*, es decir, el poder estatal por cuya autoconstitución él se hace presente, y a través del cual el Estado se hace perceptible. Las funciones del gobierno consisten en dirigir el Estado, lo cual supone la organización de acciones estatales, la de legislar (es decir, establecer normas para la vida social dentro de la esfera de la autoridad del Estado) y la de velar para que se cumplan sus disposiciones y se ejecuten sus órdenes. ¿Tendrá sentido el hablar de gobierno, tratándose de una comunidad no estatal? Las colectividades realizan evidentemente actos (por ejemplo, cuando una ciudad concierta tratados de suministro para satisfacer las necesidades de los ciudadanos, o bien organiza obras sociales, etc.), y cuando esas colectividades pueden tener órganos que realicen tal cosa en su nombre. Pero esas comunidades no se derrumban, cuando les falta un órgano central (y órganos [81] en general). Podemos imaginarnos una comunidad de pueblo cuyos miembros actúen comunitariamente (cultivo de los campos, recolección de las cosechas, celebración de las fiestas, etc.), y que de este modo se manifieste como un todo, sin que ningún órgano la represente ni dirija su actividad. Su existencia no requiere normas válidas para reglamentar su vida y, por tanto, no requiere ninguna fuente de la que dimanen esas normas, ni poder ejecutivo alguno que las aplique. La esfera estatal se halla aquí totalmente ausente. Por el contrario, va creciéndose como gran comunidad, que muestra una sólida voluntad de organizarse, y que en cierto modo desde siempre ya tenía en sí la esfera estatal. El curso de la voluntad como tal, la dirección de las acciones comunes contienen en sí la indicación de un centro último, que no depende ya de ninguna otra instancia. Existen comunidades que no poseen en sí ese centro que sea responsable en último término de su actividad: son sustentadas entonces por una esfera estatal que se perfila en ellas, pero no son, ellas mismas, Estados. O poseen en sí mismas su centro de gravedad, y no son dirigidas desde fuera, aun en los casos en que no se ha constituido en ellas todavía un poder estatal soberano como tal: no han accedido aún a la esfera del Estado, aunque algo estatal se deje ya sentir en la vida de la comunidad. Esto se manifiesta no sólo en el poder de dar órdenes, sino también en el de legislar y administrar la justicia. Puesto que

todo derecho en vigor remite a un sujeto legislador, vemos que dondequiera que es respetado un derecho en vigor, tiene que haber un sujeto que, de por sí o por medio de otro, esté legitimado para enunciar el derecho y hacer que éste sea respetado. En un caso, el ámbito en que tiene vigencia el derecho es el Estado; en el otro, ese ámbito es una comunidad dependiente de un Estado. El poder de dar órdenes no puede desligarse del derecho, por cuanto ese poder representa, él mismo, un derecho subjetivo, y de esta manera remite a actos jurídicos eficaces. Dondequiera que hay un poder ejecutivo (y sólo en este caso puede hablarse de funciones políticas), vemos que ese poder existe sea por derecho propio –es decir, está puesto por el poder mismo– o bien por un poder extranjero, por lo tanto siempre en relación con un poder estatal soberano.

Por consiguiente, las funciones políticas están ligadas indisolublemente al Estado, tal como nosotros pensamos que hemos de entender lo que es el Estado. El que podamos hallarlas en comunidades que no reconocemos como Estados, eso es algo que puede comprenderse como posible bajo diversas condiciones:

1) Cuando esas comunidades se hallan integradas en un Estado, y las funciones políticas que ellas ejercen se hallan [82] ancladas en el Estado; 2) cuando "están camino de convertirse en un Estado", es decir, cuando el sentido de su organización las apremia para que constituyan un Estado; 3) cuando han quedado –por decirlo así– como residuos de la desintegración del Estado.

No hemos considerado aún este caso, que merece algunas observaciones. Es posible que un Estado sea sometido por otro, y que este último asuma en lugar de aquél los poderes, pero que deje subsistir la comunidad sin ser ya estatal, y le permita seguir funcionando en buena parte como hasta entonces. Se la deja entonces como una instancia central con cierto número de funciones políticas, que no existen ya en virtud de un derecho propio, sino en virtud de un derecho extranjero. Tenemos entonces una doble vinculación de las funciones políticas: están ligadas al Estado que quedó destruido y que fue el que las había desarrollado, y lo están también al Estado dominador, en el cual han quedado nuevamente ancladas.

Además, el Estado puede verse amenazado de disolución interna, por cuanto el poder estatal no sea ya reconocido y sus disposiciones no sean ya cumplidas. No es necesario que la resistencia activa o pasiva de los ciudadanos se extienda a todas las funciones del Estado. Es concebible que los ciudadanos sigan beneficiándose en gran medida

de las instituciones estatales existentes –tales como las escuelas, las bibliotecas, los seguros, etc.– y continúen sometiendo sus conflictos a los tribunales del Estado, y que no se sustraigan a las decisiones estatales sino en la medida en que piensen que sus intereses privados se hallen amenazados. Si llega a ser imposible reprimir esas negaciones continuas de la autoridad del Estado, nuestra concepción del Estado nos obliga a considerar a este último como disuelto. En este caso, ya no hay vinculación entre la comunidad, que continúa funcionando, y un Estado *existente*. Pero las funciones que siguen hallándose activas, *no tienen sentido* sino en relación con un Estado pleno, y el origen de las mismas remite a un verdadero Estado. Claro está que el análisis de los Estados de ipso existentes, no permite establecer estas conexiones entre el carácter estatal y la soberanía, tal como estas conexiones aparecían en nuestro análisis.

f) *Estado y país*

En su definición del Estado, Jellinek indica como factor constitutivo del Estado "la parte de la superficie terrestre" con la que él está vinculado. Hay que examinar lo que quiere decirse con esto. La cuestión pertenece a la problemática de los fundamentos naturales del Estado. La condición del país y del pueblo se hallan en estrecha relación: una relación que hay que dilucidar todavía. Parece que la "naturaleza" del país [83] ejerce influencia sobre los habitantes, y además, en lo que se refiere a la importancia numérica de la población y al carácter del pueblo, la naturaleza plantea ciertas exigencias que deben cumplirse para que un Estado pueda existir en un territorio determinado. Pero estas cuestiones *están precedidas* por otra: la de saber si efectivamente la vinculación a un país es constitutiva del Estado como tal. El hecho de que los Estados modernos –en los que pensamos naturalmente y más que nada– posean un *territorium* fijo y manifiesten en todas sus estructuras la influencia de ese *territorium*, hace naturalmente que no sea superfluo el estudio de esta cuestión. La investigación muestra que a esta cuestión hay que responder en sentido negativo. Observemos en primer lugar que la posibilidad de que un Estado tenga simplemente su fundamento en personas espirituales, no debe descartarse sin más. Podríamos imaginarnos un reino de espíritus perfectamente organizado, cuyas formas de vida firmemente establecidas procedieran de la sola perfección de su propio poder. Podríamos encontrar allí todas las formas posibles de Estados. Mientras su eficacia no se extienda al espacio –cosa que no puede excluirse por princi-

pio–, esas formas están libres de toda relación con el espacio y, por este hecho, con cualquier parte del espacio. E incluso si se adentraran en cierto modo en el espacio, por ejemplo, influyendo en el curso de los acontecimientos de un planeta, no es preciso que se vinculen con ese cuerpo espacial, porque disponen del inatacable e invisible dominio de autoridad por el cual se extiende su actividad al mundo visible, de la misma manera que un Estado visible puede extender su actividad a lugares que no pertenezcan a su esfera de autoridad (por ejemplo, en la forma de relaciones comerciales).

La cosa es diferente, cuando las personas que constituyen el fundamento de un Estado poseen una configuración corporal de alguna índole. Los individuos con una configuración corporal se hallan situados necesariamente en un espacio que sea adecuado para su configuración. Y si constituyen un Estado, entonces ese Estado debe tener como ámbito de autoridad semejante espacio vital, sin el cual él no sería capaz de garantizar la libre organización de la vida de los ciudadanos, y estaría amenazado constantemente de caer bajo la dependencia de una voluntad extranjera, es decir, de perder su soberanía y, de este modo, su carácter de Estado. Partiendo de ahí –y para volver a hablar de las relaciones terrenas– podremos preguntarnos si será posible considerar como Estados a ordas nómadas fuertemente organizadas. Ciertamente, no es necesario que el Estado despliegue siempre su autoridad sobre el mismo *territorium*. El Estado no tiene necesidad más que de un [84] espacio vital suficiente para sus ciudadanos, y en principio ese espacio puede estar constituido por partes cambiantes de la superficie terrestre. Hay que señalar, además, dos cosas: 1) Tiene que haber suficiente espacio que no esté ocupado por otros poderes; en cuanto una tribu nómada se ve en la necesidad de asentarse en el territorio de otro Estado, pasa a depender de éste, lo cual la priva en principio de la posibilidad de constituir un Estado propio (a no ser que llegue a desalojar al Estado allí existente, y a sustituirlo por su propio Estado). 2) Cuando un pueblo organizado como Estado se ha instalado en un *territorium*, entonces la formación estatal concreta lleva la marca del país. Pero si ese pueblo abandona el país y se asienta en otro *territorium* distinto, entonces el carácter de la formación concreta puede trasformarse hasta el punto de que no podamos hablar ya de que se trata del mismo Estado, sino que habrá que decir: el Estado antiguo ha desaparecido, y ha nacido un Estado nuevo.

Sin embargo, el hecho de que una formación estatal no llegue a sobrevivir al abandono de su *territorium* no prueba todavía que el

Estado, en cuanto tal, esté vinculado necesariamente a un *territorium* determinado.

La cuestión principal, en cuanto a las relaciones entre el Estado y el país, queda así dilucidada. Y hemos de examinar ahora las formas, posibles en principio, de la dependencia entre ambos. Puesto que el vínculo entre el Estado y el territorio es esencialmente la consecuencia de la configuración corporal de los individuos que lo componen, vemos que a partir de ahí habrá que comprender el conjunto de sus relaciones posibles. El Estado necesita del país en la medida en que los ciudadanos tienen necesidad de él. Y de la naturaleza particular de esas necesidades depende lo que podemos tratar de deducir acerca de las particularidades de tal país. Imaginémonos personas con cuerpos de espectros, es decir, cualificados de manera puramente visual, sin estructura material; entonces lo que esos espectros exigieran de su esfera de dominio espacial sería únicamente magnitud y luminosidad suficientes para que su apariencia visible pudiera desplegarse sin impedimentos. Por el contrario, si pensamos en personas de tipo humano, dotadas de cuerpos materiales, determinadas a extraer sus recursos vitales del mundo material, veremos la necesidad de que el ámbito de autoridad del Estado posea cierta consistencia material. Debe contener en cantidad suficiente los recursos materiales de los que tienen necesidad los individuos, o debe poseer al menos tales que permitan la transformación en los recursos necesarios. Aquí es donde se ve claro *el lugar de la economía* [85] en la estructura del Estado. Según su sentido original, la economía es la organización encaminada a satisfacer las necesidades. Y ahí también se manifiesta la dependencia recíproca entre el país y sus habitantes. Si las "materias primas" de una región no bastan para satisfacer las necesidades, entonces se abren diversos caminos para remediar esa deficiencia: 1) Se puede buscar medios para trasformar las materias existentes en el país en los productos necesarios para el consumo humano. 2) Se puede adquirir nuevos países que contengan en cantidad suficiente las materias que hacen falta. 3) Se puede importar de otros países los productos de que se tiene necesidad. El tercer camino puede conducir a una dependencia difícilmente compatible con la independencia del Estado, ya que el intercambio no se basa entonces en una demanda recíproca. El que haya que escoger *uno* de esos caminos es un constreñimiento que la naturaleza del país impone a los habitantes. Expresándonos con mayor precisión: la condición del país determina de manera fundamental las orientaciones de la actividad de sus habitantes. *Cuál* de los diversos caminos posibles se escoja, eso no depen-

derá ya de la naturaleza del país (al menos, no dependerá en la misma forma), sino de las disposiciones particulares de los hombres. La fuerza física los dispondrá para la conquista; la inteligencia y la laboriosidad los dispondrá para la explotación lo más racional posible de los productos del país, y cierta movilidad de espíritu y cierto don de adaptarse los impulsarán al comercio exterior. Otras particularidades, que no hemos considerado todavía (como la situación costera del país o, en contraste con ello, el estar incomunicado con otros países), podrán contribuir a que se oriente la actividad en una dirección o en otra, e impulsarán a desarrollar un tipo u otro dentro del marco de las posibilidades de desarrollo. En el caso de que las condiciones de la naturaleza sean equivalentes, las cualidades personales serán las que constituyan la diferencia. En cuanto a saber si éstas dependen a su vez del país, eso es ya otra cuestión. Esta dependencia no tendría en todo caso la forma de una motivación; no podría tratarse sino de una relación de causalidad. Sería concebible que, por razón de la constitución material del cuerpo –el cual, por su parte, está constituido por elementos tomados del mundo material en el cual crece–, se ejerza una influencia sobre las disposiciones psíquicas de los hombres. Podríamos hablar entonces, en cierto sentido, de que el carácter de ser "producto de la naturaleza". En cuanto a saber si tal cosa sucede realmente, eso es algo que no podría decidirse sino después de extensas investigaciones sobre las relaciones psicofísicas: unas investigaciones que [86] no podemos emprender aquí. Existe, además, la posibilidad de una influencia *espiritual* de la naturaleza sobre las personas que viven en ella: en virtud del efecto que el paisaje, con todo lo que lo caracteriza, ambiente de tristeza o de encanto, ejerce sobre la mentalidad de la gente. Podemos imaginarnos que un país que por su naturaleza física debiera estimular a sus habitantes a la máxima actividad, porque exija grandes esfuerzos para sacar de él lo necesario para el sustento, ejerza de hecho sobre ellos, por su carácter, una influencia inhibidora que les impida constituir una organización adecuada, mientras que un colonizador emprendedor pudiera poner en marcha, sin más, tal organización.

La trasformación del suelo (por medio de regadíos, plantaciones, etc.), así como todas las demás instituciones humanas encaminadas al aprovechamiento de las materias existentes para la satisfacción de las necesidades, someten el país a la influencia de sus habitantes; es posible entonces que el país sea trasformado hasta tal punto que deje de ser "naturaleza" pura. (Por este motivo la ciencia que tiene por objeto el estudio de los países de la tierra –la geografía–, no es en el pleno

sentido de la palabra una ciencia natural. Considera la "tierra", tal como la encuentra previamente, como escenario del acontecer histórico, y ve en ella todas las huellas que la historia ha ido dejando). Por consiguiente, el *territorium* de un Estado no debe considerarse sin más –como tampoco la población del mismo– como un fundamento natural. Los dos son objetualidades "mixtas" en las que participan la naturaleza y el espíritu, y tan sólo una visión abstracta puede desligar lo que es debido a la naturaleza y puede captarlo mediante los métodos de las ciencias naturales.

La economía forma parte de los ámbitos que el Estado, según las circunstancias, puede organizar a su manera o puede dejarla a merced de la actividad de los individuos o de asociaciones privadas. Allá donde el Estado aparece como actor en el desarrollo económico, entonces habrá que afirmar que el Estado configura, él mismo, el *territorium*, dentro de los límites que le imponen las circunstancias naturales. Un país está sometido a múltiples trasformaciones, cuando diversos pueblos y diferentes Estados se suceden en la ocupación del territorio, de la misma manera que un pueblo que ocupa sucesivamente varios territorios cambia de carácter. Aun en el caso de que la economía quede a merced de la iniciativa privada, el Estado conserva la prerrogativa de reglamentarla. Y aunque el Estado no participe como sujeto en la vida económica, sin embargo le impondrá o le negará ciertas formas, legislando sobre la actividad económica.

Siempre hay un *territorium* que "naturalmente" pertenece al Estado, [87] aun en los casos en que éste no sea, de derecho o de hecho, su propietario. Y comprenderemos que el Estado, partiendo de esa "armonía preestablecida", trate de apropiárselo. La extensión de ese territorio se mide por la amplitud de las necesidades del Estado. Si un territorio, incluso explotado al máximo de las posibilidades de trasformación y utilización de las materias existentes, no basta para satisfacer las necesidades de los habitantes, entonces habrá que pensar en agrandarlo, si quiere evitarse que el Estado caiga en la servidumbre. Además existe otro principio más de delimitación: el que procede de "la individualidad geográfica" (en el sentido de Karl Ritter[61]). El mundo se subdivide en una serie de continentes y de paí-

61 Karl Ritter (Quedlinburg 1779 – 1859 Berlín), con A. v. Humbolt fue fundador de la geografía comparada o moderna geografía humana; entre otras obras escribió ésta que es la más importante: *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen* [La geografía en relación con la naturaleza e historia del hombre], (2 t., Berlín, 1817-1818).

ses que constituyen unidades cerradas en sí mismas. Cuando la frontera de un Estado cruza y sobrepasa tal individualidad geográfica, entonces vemos que de un lado y de otro surge el deseo de restablecer la unidad rota, o de trasformar la unidad natural en unidad nacional. Podríamos preguntarnos si la individualidad geográfica coincide con un "ámbito de necesidades" cerrado en sí mismo (es decir, unificado por la capacidad de satisfacer en todas las direcciones las necesidades de sus habitantes). Pero la decisión sobre la cuestión, que aquí no queremos analizar, no es de importancia capital. Aunque la individualidad geográfica no constituya una unidad sino únicamente en cuanto a su aspecto exterior, sin tener en cuenta para nada las necesidades humanas, esa individualidad seguiría siendo un motivo que desempeñara un papel en la delimitación del territorio nacional; y su ruptura representaría un factor de intranquilidad y un peligro para los Estados interesados. Tenemos ahí una situación análoga a la importancia del pueblo como fundamento del Estado. Un Estado puede abarcar varias individualidades geográficas, lo mismo que puede abarcar varios pueblos; y todos ellos pueden vivir allí en paz. Pero el Estado puede romper también la unidad de un pueblo o la de un país; al renunciar a su fundamento natural, crea siempre "irredentismos", y de esta manera suscita amenazas para su propia existencia.

La unidad del país y la unidad del pueblo no dejan de estar relacionadas entre sí. Hemos visto que el "carácter" de un país (en el doble sentido del término) influye en el carácter de sus habitantes. Bajo esta influencia se crea un tipo personal al que podemos designar con el término de "raza". Cuando los representantes de un tipo racial viven en comunidad, y cuando esa comunidad es lo suficientemente extensa para hallarse activa como [88] "personalidad" cultural creativa, entonces tendremos un *pueblo* nacido del suelo del país. Pero nada exige que *cada* unidad territorial sea portadora de un pueblo. Existen individuos o sujetos geográficos de diferentes dimensiones. Las más pequeñas no ofrecen espacio suficiente para una comunidad tan extensa como es un pueblo. La comunidad que crece en su suelo sólo es "tribu", y se necesitan varias tribus para constituir, eventualmente por fusión, la unidad de un pueblo. Por otro lado, existen individuos geográficos –subdivididas en una serie de individuos parciales– que son tan extensos, que varios pueblos pueden desarrollarse en ellas. Existe entonces una unidad que reúne a esos pueblos; una unidad que, mientras se trate de la unidad de un tipo, cae bajo el concepto de la raza. Si se forma además una comunidad espiritual que abarca a las comunidades más estrechas, entonces podremos hablar

de una esfera cultural fundamentada en la unidad racial. (Por principio, la esfera cultural puede sobrepasar los límites de la unidad de la raza, por extensa que ésta sea).

g) *Articulación en estamentos*

Lo que más llama la atención en las concreta formaciones estatales es su *articulación*, la organización que caracteriza la colaboración de las diferentes partes de un todo con arreglo a las funciones específicas que esas partes desempeñan. Todas las teorías "organicistas" se fundan en este aspecto y lo consideran como decisivo. Por nuestra parte, hemos visto que la formación de un conjunto estatal concreto no está determinada sólo por el carácter de *Estado* en cuanto tal. Así que tendremos que verificar, a propósito de la articulación orgánica del Estado, si ésta debe atribuirse al carácter propio del Estado, y hasta qué punto habrá que reconocer en ella el efecto de otros factores.

Una primera diferenciación está determinada, sin más, por la estructura del Estado: la diferenciación entre el poder estatal y los ciudadanos, entre el gobierno y los súbditos, sin que nada excluya que una misma persona reúna en sí las dos funciones. Pero, por regla general, esas funciones corresponden a personas distintas. En cuanto a las funciones gubernamentales, éstas son ya suficientemente conocidas por nosotros. El gobierno es el órgano central en el que se concentra la voluntad del Estado, y desde el cual ésta irradia. El gobierno debe conducir a la acción conjunta, debe darle su impulso y prescribir eventualmente cómo esta acción deba realizarse. Es, además, la fuente última de [89] todo el derecho que está en vigor en el ámbito del Estado. La función de los súbditos como tales es simplemente la de reconocer al gobierno y obedecer sus leyes. Allá donde se despiertan en las personas impulsos que tiendan a negar la obediencia, el Estado necesita recurrir a otros órganos más para garantizar su seguridad. A fin de asegurar que sus leyes y decretos se cumplan efectivamente, es necesaria la fuerza de coacción física, la del ejército. Se necesitan –hablando en lenguaje platónico– *guardianes* que protejan a las leyes contra toda trasgresión por parte de los ciudadanos, así como contra todas las vulneraciones procedentes de enemigos exteriores. Por el momento no tendremos en cuenta sino la primera posibilidad. Las fuerzas de defensa del Estado deben ser lo suficientemente importantes para hacer frente a toda voluntad rebelde. Su

número dependerá de diversas circunstancias: de la proporción de la población que pueda entrar en rebelión; del carácter del pueblo, especialmente desde el punto de vista de su tendencia a obedecer o a revelarse, y de su disposición a resistir o a ceder a la fuerza física; finalmente, dependerá de la diferencia de carácter entre los "guardianes" y el resto del pueblo. A este respecto, es importante saber cómo el Estado crea sus fuerzas armadas: si hace de la función de "guardián" una profesión, o si, por el contrario, obliga a los miembros de otros estamentos sociales a prestar temporalmente un servicio como "guardianes". Todas estas circunstancias son "imponderables"; se las puede estimar vagamente, pero nunca es posible determinarlas con exactitud. Y esas estimaciones no tienen más que un valor de probabilidad, nunca de dato definitivo. Sin embargo, de la justa estimación de esas circunstancias, depende la existencia del Estado. Si sus representantes se engañan a este respecto, entonces exponen al Estado al peligro de aniquilación.

Las dificultades se acumulan, cuando consideramos la necesidad de defenderse contra enemigos exteriores. El Estado no debe permitir que las leyes de otra potencia interfieran en sus propias leyes. Es lo que sucede cuando personas que pertenecen a otra potencia entran en su ámbito y no se someten a las disposiciones vigentes en el mismo, sino que actúan según las leyes de su propio Estado. El Estado que no quiera sacrificar su propia existencia, deberá hallar los medios para prevenir ese riesgo. Y la fuerza necesaria para rechazar a ese poder extranjero, debe estimarse de manera análoga a como se estima la fuerza que debe garantizar la observancia de las leyes en el interior: habrá que considerar para ello el número y el carácter del pueblo o de los pueblos extranjeros, y su proporción numérica con respecto al propio pueblo.

[90] El Estado necesita poseer fuerzas armadas para hacer que se respeten sus leyes y para garantizar la integridad de su territorio. Como hemos visto, estos dos aspectos se hallan ligados entre sí, y además lo están con la salvaguardia de la soberanía. Pero, para ello, hace falta eventualmente más que el conservar íntegramente las propias posesiones, sin perder ninguna de ellas. El Estado debe ser lo suficientemente fuerte para asegurarse todo el país que necesite para conservar su propia existencia.

En las fuerzas armadas tenemos un "órgano" que, por razón de la condición del personal y de otras circunstancias reales con las que el Estado debe contar, es un órgano que está exigido por sí mismo. Pero

esto no se aplica a las solas fuerzas armadas. El salvaguarda y la aplicación de las normas jurídicas, así como la ejecución de las disposiciones estatales, exigen otros órganos más. Se necesitan *personas versadas en derecho* que sepan lo que, en el interior del Estado, es derecho, y que conserven y trasmitan ese saber. Se necesitan *órganos de ejecución* que apliquen ese derecho y que velen porque la gente se ajuste a él en sus actos.

El ejército y los "funcionarios" (en el sentido que acabamos de precisar) son "estamentos" que representan la forma del Estado mismo, el orden estatal. Por otra parte, hay otros estamentos para los cuales es concebible una vida pre-estatal y extra-estatal, y que constituyen el material para una formación estatal concreta. La comunidad de los individuos que viven en el Estado presenta una articulación que obedece al principio de la división del trabajo. Para explicar la génesis del Estado se ha insistido frecuentemente (y lo hizo ya Platón) en la necesidad que tienen los individuos de prestarse ayuda mutua. La necesidad de crear una organización con miras a satisfacer las necesidades de cada uno, organización en la cual unos asuman una tarea, y otros otra tarea, para el bien de todos, se piensa que condujo a la formación del Estado. Dejemos a un lado la cuestión de saber qué papel desempeñó efectivamente esta índole de los individuos en la génesis de los Estados. Seguramente podríamos ver en ella un motivo para que los que han de ser sus súbditos reconozcan un poder estatal en vías de constitución. Pero esto no modifica en nada el hecho de que la estructura del Estado como tal, y las disposiciones de las personas, sean dos factores que no pueden deducirse el uno del otro. Las personas pueden estar constituidas de tal manera que sus necesidades no queden satisfechas sino dentro del marco de un Estado (por ejemplo, porque sus tendencias "antisociales" que les impidan arreglar entre ellas sus asuntos, sean tan poderosas que sólo [91] una autoridad dotada de medios de coacción logre dominarlas). Esto no hace que el Estado sea una "invención" que los hombres hayan "concebido" para poner remedio a las deficiencias de su propia naturaleza. Tan sólo en virtud de lo que el Estado es por sí mismo, puede servir de remedio.

Por principio, además del Estado, es concebible también una comunidad articulada sobre la base de la división del trabajo y estructurada según estamentos profesionales. Mientras se trate de necesidades "materiales" que la división del trabajo deba satisfacer, el preocuparse de esta satisfacción –la "economía"– es únicamente asunto

de la comunidad; las necesidades mismas son puramente individuales. Por el contrario, en el campo de las "necesidades" y de los impulsos espirituales, que hallan su expresión en la vida cultural, las necesidades mismas pueden ser también asunto de la comunidad. Tan sólo la limitación efectiva de la personalidad humana, de sus fuerzas y de sus dones, puede explicar la necesidad de establecer una separación entre el trabajo económico y la creación cultural, la necesidad de distinguir dentro de cada "estamento" oficios diferentes.

Pues bien, si el Estado debe contar con tales disposiciones de sus miembros, y además esto va dentro de su sentido, tendrá interés en que éstos constituyan una comunidad articulada según organizaciones profesionales. La existencia del Estado se halla vinculada a que las necesidades de esas personas queden satisfechas dentro del marco del Estado, o por lo menos –en la medida en que sean necesarias aportaciones exteriores– en que tales necesidades queden satisfechas por mediación del Estado, y que no tengan que depender de potencias extranjeras. De qué índole sea el trabajo económico y la división del mismo, y qué porción de la población quede absorbida por él (el "tercer estamento", según Platón), eso dependerá en gran parte de condiciones que no se hallan en manos del Estado (como son el clima, la productividad del suelo, etc.). Si la vida económica y cultural no se organiza a sí misma con arreglo a sus propios intereses, entonces el Estado se verá obligado a intervenir. Sin embargo, está bien claro que esa clase de "articulación en estamentos" está enraizada primariamente en la comunidad que constituye el fundamento del Estado, y no en la propia estructura del Estado. Si el Estado mismo se preocupa, si vela porque en su ámbito todo funcione según los intereses de la comunidad (llegando incluso a preocuparse de que su población sea lo suficientemente numerosa), entonces no está asegurando directamente el mantenimiento de la soberanía (como cuando vela porque se respete el derecho), sino que está asegurando (como quien dice) su propia base material, lo que hace que el Estado sea posible de hecho. A eso se refiere también Aristóteles, al hablar de la *autarquía* (de la que se trata en los libros sexto y séptimo de su [92] *Política*). La "autosuficiencia" significa la independencia efectiva con respecto a toda potencia exterior; y esta independencia es indispensable para que la pretensión de autoridad del Estado sea inatacable.

A las diferentes maneras en que los "órganos" y las "funciones" se hallen integrados en el organismo del Estado, les corresponden las diversas actitudes de los individuos con respecto al Estado. En un

pasaje anterior hemos hablado ya de que no todos los individuos que viven en el Estado son "portadores" de la vida estatal, ni tienen por qué serlo en su propio interés. El trabajo de los "estamentos productivos", sin el cual el Estado sería una forma vacía, puede realizarse, tal como es necesario para proporcionar al Estado una base sólida, sin que las personas que realizan ese trabajo entren en contacto con el Estado. Tan sólo al gobierno se le puede exigir un compromiso consciente con respecto al todo, y el sentido de responsabilidad hacia la totalidad. Para los órganos de ejecución basta un sentido del deber que esté vinculado a su cargo, sin que necesariamente se contemple el todo y la importancia del órgano en relación al todo y sin que esa percepción deba tener fuerza motivadora.

En cuanto a saber cómo se efectúa la distribución de las diferentes funciones entre los individuos, eso es algo que depende de diversas condiciones. La división en estamentos no es una necesidad absoluta. Podemos imaginarnos un Estado en el que los trabajadores participen a la vez en la formación de la voluntad estatal y velen porque se pongan en práctica las decisiones del Estado. Los individuos deberían distribuir entonces sus fuerzas en diferentes funciones. Hasta qué punto esto sea posible, y cómo se presentarán entonces la forma y el funcionamiento del Estado, eso dependerá de la naturaleza del país y de sus habitantes, y de su mutuo acondicionamiento. Si la vida económica plantea exigencias demasiado intensas a la capacidad laboral de los individuos, entonces es obvio que éstos se encuentran ya completamente absorbidos por ella y no pueden dedicarse a los asuntos del Estado. Por otra parte, el gobierno, tal como nos lo imaginamos, concentrado en manos de uno o de varios individuos, puede ejercer influencia sobre el país y sobre los habitantes, influencia que los trasformará haciendo así posible un cambio en la forma del Estado. El soberano, por medio de la organización estatal de la institución educativa, podría abrir los ojos de los "ciudadanos" para que entendieran lo que es la vida y el significado del Estado, y podría estimularlos a que orientaran su trabajo en función de esta visión del Estado. Además, podría poner la economía bajo la tutela del Estado y, por medio de una organización [93] racional de los recursos técnicos, etc., podría lograr que menos energías quedaras absorbidas, y que éstas quedaran así más libres para participar en la vida estatal. Finalmente, sería concebible –como se lo imaginaba Platón, cuando trataba de mostrar de qué manera pudiera realizarse "el mejor de los Estados"– que un monarca ilustrado formara un grupo escogido de personas para que desempeñaran las más diversas funciones del

Estado, hasta llegar a la cumbre misma de la dirección del Estado, preparando así el terreno para la trasformación de la forma del Estado.

h) *La influencia de la teoría del Estado en la configuración del Estado*

Esto nos conduce a la cuestión acerca de las relaciones mutuas que existen entre la teoría del Estado o teoría política[62] y la configuración del Estado. *La República* de Platón[63] es el ejemplo típico de una teoría del Estado que trata de influir en lo real, partiendo de lo ideal. Se propone una imagen del Estado, tal como éste debiera ser, para que los que se dedican a la vida política puedan hacer que el Estado real se ajuste a esa imagen ideal. Sin embargo, la teoría del Estado, aunque no esté orientada desde un principio hacia la política práctica, sino que trata de conocer sencillamente el sentido de lo que es el Estado, puede influir muy intensamente sobre el desarrollo efectivo. La teoría contractualista, que ve el fundamento del Estado en un contrato concertado entre los dominadores y los dominados (o entre unos dominados y otros, y además entre ellos y la autoridad gubernamental a la que están sometidos), despertó el deseo de fundamentar efectivamente sobre tal contrato la vida del Estado real o en vías de realización, y condujo a la creación del Estado constitucional moderno. La teoría jusnaturalista que la acompañaba y que construía al Estado a partir del individuo aislado, aportaba la teoría de los "derechos del hombre y del ciudadano": una teoría que sus defensores contrapusieron al Estado, y en la cual se apoyaron, por un lado, para exigir una restricción de la esfera del Estado –cosa que obtuvieron parcialmente– y, por otro lado, para imponer nuevas funciones en favor de los ciudadanos (como la seguridad social, etc.). Aquí se halla también una de las raíces de la [94] reivindicación democrática que exige la participación de todos en la vida del Estado –reivindicación

62* La "política" puede tener un triple sentido. Puede significar primeramente el conjunto de la actividad del Estado, y puede significar luego, en sentido más estricto, la autoorganización del Estado. Finalmente, en su tercera significación, la política no se refiere ya a la acción del Estado mismo, sino a los esfuerzos de los individuos y de los grupos para dar al Estado una determinada forma, o para obligarlo a realizar determinadas acciones.

63 Platón (428/427-347 a.d.C), discípulo de Sócrates; Edith cita aquí la obra politeia (República como lugar de la verdad y de la justicia); y entre otras muchas podríamos resaltar: *Phaidon*, *Phaidros*, *Parmenides*, *Theaitetos*, etc.

que tuvo una influencia considerable en el desarrollo de los Estados modernos. En este punto lo que nos interesa es la cuestión de principio: ¿Hasta dónde tales teorías pueden influir en la configuración del Estado? Si uno trata de trasladar a la realidad una teoría del Estado equivocada, entonces *la idea* del Estado no experimenta con ello ninguna alteración. Pero los Estados existentes se encuentran amenazados así de incurrir en una descomposición progresiva. Si se oponen los "derechos" de los individuos al Estado, eso significa que se ataca la soberanía del Estado; y en cuanto uno trata de imponer el reconocimiento de tales derechos de los individuos, está trabajando por la destrucción del Estado. (Esos "derechos" se fundan substancialmente en normas no jurídicas sino *éticas*, y habrá que examinar en qué medida sean reales o imaginarias. Sería concebible que la defensa de esos derechos justifique la destrucción del Estado que los combate. Pero no se los puede convertir en el contenido de un derecho que el Estado tuviera que dejar que otra potencia le otorgase). No son compatibles con la omnipotencia del Estado sino en el caso de que él mismo los convierta en contenido de su propio derecho, y se limite a sí mismo en favor de ellos. De esta autolimitación, nacida del respeto de normas que son diferentes de las jurídicas, hay que distinguir la autolimitación de la que se ha tratado anteriormente, y que está exigida por la idea misma del derecho. En cuanto a ésta, debemos asentir a Jellinek, cuando escribe: "Semejante autolimitación no es arbitraria, es decir, no es el Estado el que decide si quiere o no practicarla"[64]. El Estado, al legislar, impone no sólo a los individuos y a las asociaciones que le pertenecen, sino que se impone también a sí mismo y a sus órganos legislativos la obligación de someterse a las leyes. Ningún derecho debe ser violado, ni siquiera por la voluntad central del Estado, el cual, en principio, lo único que puede hacer es suspenderlo. Liberar al Estado de la obligación de respetar el derecho que él mismo ha proclamado, destruiría la idea del derecho y, con ello, la idea del Estado. Por tanto, de las disposiciones legales del Estado no sólo nacen los deberes de los ciudadanos y las pretensiones previstas en la materia de la ley, sino que nace igualmente la exigencia, fundada en la pura forma de la legislación, de que esos deberes sean tratados según el derecho vigente. Ahora bien, esta exigencia general no tiene contenido determinado del que [95] pudieran deducirse "derechos del ciudadano" existentes *a priori* y que fueran válidos para todos los Estados empíricos, sin consideración alguna de la

64* *Op. cit.*, p. 386.

correspondiente estructura de los mismos. Esto no contradice en nada a lo que se ha dicho sobre el carácter extra-jurídico del contenido de tales derechos.

La autoridad del Estado no queda amenazada únicamente por quienes oponen al Estado exigencias proclamadas en nombre de los individuos, sino también por aquellos que son sus órganos, y en particular por los gobernantes. Esto sucede –como se ha visto– cuando ellos mismos actúan despreciando el derecho. Porque la obediencia es "el complemento del poder estatal, sin el cual dicho poder no puede existir"[65]. Cada violación del derecho que quede impune, da testimonio de la impotencia del Estado, aunque sea obra del soberano o de algún individuo que participe en el poder; y por ello mismo es un incentivo a proseguir por el camino de la trasgresión del orden estatal.

El Estado se encuentra igualmente amenazado, cuando sus representantes se inmiscuyen en campos que, por principio, no corresponden a su competencia. Existe la posibilidad de prohibir las manifestaciones exteriores de la vida religiosa, siendo así que eso no es de la incumbencia del Estado. Pero esta manera de canalizar un río cuya fuente no puede cegarse, le incita a volverse contra las barreras artificiales, y si logra abrir brecha en ellas, se tratará al mismo tiempo de una brecha abierta en el poder estatal. Y, así, todo exceso del poder estatal despierta fuerzas de resistencia que amenazan destruirlo. Inversamente, una autolimitación no exigida por la idea del Estado, puede conducir a "conquistas morales" que aseguren la existencia del mismo.

Finalmente, la concreta estructura del Estado se encuentra amenazado cuando los que se hallan en posesión del poder elevan la conservación del orden existente o la introducción de un nuevo orden, construido de manera puramente teórica, a la categoría de principio que ellos tratan de realizar, aunque las condiciones efectivas de la base material del Estado en cuestión hagan indispensables las reformas o, por el contrario, disuadan de hacerlas. Si, por ejemplo, la complejidad de las relaciones económicas hace que sea prácticamente imposible una reglamentación centralizada, entonces el mantenimiento o la introducción de tal sistema conducirá al derrumbamiento de la economía y pondrá en peligro la existencia del Estado.

65* Jellinek, *op. cit.*, p. 246.

La situación es particularmente preocupante, cuando diversas teorías disputan acerca del Estado y tratan de influir en él. [96] Toda lucha entre los partidos políticos es una tentativa por poner la propia mano sobre la dirección del Estado, a fin de modelarlo según las propias preferencias. Incluso cuando las ideas directrices no estén elaboradas en forma de teoría del Estado, y cuando no haya más que grupos de interés que luchen entre sí por el poder, este hecho de hacer valer los intereses privados en materia de organización del Estado contiene una muy determinada concepción del Estado (sobre la que no es necesario tener ideas claras) que particularmente nociva. Si, por ejemplo, en un Estado parlamentario, con la alternancia de partidos, diferentes teorías del Estado llegan a marcar su rumbo, entonces es posible que, por vía legal (al menos aparentemente) y sin quebrantamiento del derecho, se esté trabajando sistemáticamente por el hundimiento del Estado[66*].

Sin embargo, hay un correctivo contra todas esas posibles influencias destructoras ejercidas por las teorías políticas; y este correctivo consiste en el poder de la *ratio*, que las circunstancias reales llevan en sí mismas. Todo orden jurídico que va en contra de esa *ratio*, en vez de tenerla en cuenta, tendrá que esperar que la realidad le resista, y que él deba proseguir su camino trasgrediendo continuadamente el orden jurídico. Hay también aquí, evidentemente, una perturbación del orden estatal. La situación es la de una gran comunidad subsistente sin ordenamiento estatal preciso. Pero mientras esta situación permanezca, habrá que esperar también que ese ámbito estatal recupere la forma de Estado. Si, por el contrario, se derrumba la base material en la que reposa el Estado (eventualmente, manteniéndose al principio el orden jurídico formal), entonces habrá que admitir que su desmoronamiento es inevitable. Lo que queda es el botín para un conquistador que quiera apoderarse de ello. Y es la materia prima para otro Estado, en el que el anterior pueda integrarse.

66* Esto no significa que tal cosa sea la consecuencia necesaria del sistema parlamentario.

II. El Estado desde el punto de vista de los valores

Hemos rechazado plantear la cuestión acerca del valor y de la "justificación" del Estado antes de haber asentado desde una reflexión libre sobre puntos de vista de los valores acerca de lo que propiamente es el Estado. Se trataba, evidentemente, de diferir y no de rehusar de manera categórica toda la problemática. Por principio, todo ente es un portador posible de algún valor; y su explicación quedará incompleta, mientras no hayamos abordado la cuestión del valor. El problema de la justificación de una formación social no tiene sentido sino en la medida en que su [97] ser o su ser-así nos han sido dados y se convierten en fines posibles de nuestra voluntad. Podemos admitir que, en lo que se refiere a los Estados concretos, esta exigencia ha quedado satisfecha en cierto sentido. Aunque la construcción, la conservación o la destrucción de un Estado y su desarrollo no dependan pura y simplemente de la voluntad de un individuo y de los individuos en general, sin embargo el Estado se encuentra ligado, en cuanto a su existencia y su naturaleza, a la actividad de los individuos, es decir, depende de la disposición de tales individuos para constituir los órganos del Estado, esto es, para reconocerlo. Por este motivo la destrucción del Estado y la situación de ausencia de Estado –la anarquía– son objetivos posibles de la voluntad. El que haya que tender a ese fin o el que haya que rechazarlo, esta cuestión hallará una respuesta al mismo tiempo que la reciba la cuestión de la justificación del Estado. Ahora bien, no podemos examinar la justificación del Estado, si no conocemos el valor del mismo y su relación con otros valores, con los cuales corre peligro de hallarse en conflicto, o para los cuales constituye de algún modo un interés.

Hay que esclarecer ante todo el sentido de la cuestión acerca del valor del Estado. Una cosa es preguntarse si un Estado establecido

concretamente puede ser portador de valores, o debiera serlo; y otra cuestión es preguntarse sobre el valor "del Estado". La segunda pregunta es propiamente la cuestión de principio: *¿Al Estado en cuanto tal*, es decir, a la estructura óntica que hemos tratado de estudiar en la primera parte, *le corresponde un valor*? Si podemos responder positivamente a esta cuestión, entonces es que *a priori* es "bueno" el que haya Estados en el mundo (o que *a priori* es malo, si el valor propio del Estado como tal es un valor negativo). A esas formaciones concretas les corresponde un valor por el hecho de que sean Estados. Si en un caso particular se ve que un Estado no es portador de semejante valor, habrá que atribuir la causa a otros factores que no sean su estructura de Estado: si se ha perdido de hecho el valor que él debiera tener en cuanto Estado, entonces la causa serán esos factores. Por otra parte, si se viera que el Estado en cuanto tal es una formación desprovista de valores, eso no significaría sin más que los Estados concretos no pudieran ser portadores de valores. Si lo fueran efectivamente, entonces este hecho se debería a otros factores constitutivos. Pudiera ser que la estructura del Estado dejara abierta toda posibilidad de que éste fuera portador de valores. Entonces la existencia del Estado no estaría "justificada" por la referencia a la estructura estatal como tal, pero tampoco se vería que dicha existencia estuviera "injustificada".

Hay que tener bien presente esos diferentes sentidos posibles de la cuestión acerca del valor del Estado, cuando se quiera examinarla.

[98] § 1. Importancia del Estado para los individuos que pertenecen a él

Todas las teorías que deducen de los individuos el concepto del Estado, reconocen a éste la importancia siguiente: gracias al Estado los individuos "se las arreglan mejor" que si estuvieran aislados o vivieran en una sociedad no organizada en forma de Estado. Que el Estado encuentre en ello una justificación, eso, en el caso concreto de un Estado, dependerá de saber si tal cosa es verdad, y dependerá después de saber qué quiere decir lo de que los individuos "se las arreglan mejor", y del valor que ello pueda representar. En cuanto al Estado como tal, nos preguntaremos si su estructura puede dar cabida al valor en cuestión. Lo de "arreglárselas mejor" puede significar que, en el marco del Estado, gracias a la división reglamentada del trabajo, *las necesidades vitales* de los individuos pueden quedar

mejor satisfechas, y que su vida está más protegida que si vivieran al margen del Estado. El Estado sería entonces una institución establecida al servicio de los *valores vitales*, y por ello sería una institución útil[67]. El Estado como tal es posible portador de este valor de utilidad. Esto significa que la idea del Estado no implica, pero tampoco excluye, que ese valor se halle realizado en los Estados concretos. El que suceda así en un Estado empírico, eso dependerá de *su* condición correspondiente y de la de los individuos que pertenezcan a él. Podemos imaginarnos que haya individuos para los cuales –desde el punto de vista de su utilidad– el Estado fuera superfluo; y por otra parte, hay Estados cuya organización destruye más valores de los que fomenta. A esos Estados habría que calificarlos de perjudiciales. Por consiguiente, no podemos proponer por este camino una justificación por principio de lo que es el Estado.

Además, podemos tratar de justificar al Estado en nombre del *desarrollo espiritual* de los individuos. Esto quiere decir que el Estado, al organizar las actividades inferiores, deja libres a fuerzas superiores. Asimismo, al organizar fuerzas superiores, el Estado hace posible la creación de bienes culturales, los cuales no podrían hacer su aparición de otra manera. También en este caso, el Estado como tal abre una posibilidad para los Estados concretos. Porque es innegable que, por principio, la vida espiritual puede desarrollarse tan bien [99] –si no mejor– sin una reglamentación estatal. Y podemos imaginarnos que haya también Estados que destruyan más valores espirituales de los que contribuyen a crear.

§ 2. Estado y justicia

Habrá que preguntarse ahora si el Estado, en virtud de su estructura peculiar, no está destinado especialmente a realizar ciertos valores, y cuáles son esos valores. Después de lo que hemos averiguado anteriormente acerca de las relaciones entre Estado y derecho –a saber, que el derecho necesita un sujeto legislador para entrar en vigor como derecho, y que la tarea específica del Estado es la de legislar–, todo nos inclina a pensar que la "misión" propia del Estado consiste en la realización del derecho. Aquí, "el derecho" no significa ya, evi-

67* Sobre el concepto de lo útil y sobre la teoría de los valores en general, véase: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [El formalismo en la ética y la ética material de los valores], Halle, 1916.

dentemente, la sola *forma* del derecho (sería absurdo imponer como tarea especial al Estado aquello mismo en que consiste su vida como Estado), sino que significa los puros comportamiento de derecho realizados *materialmente*. Del Estado depende el que lo que es justo en sí, sea reconocido –en la esfera de sus dominios– como derecho en vigor. Según que el derecho positivo sea un "derecho justo" o no, es decir, según que coincida o no con el derecho puro, podremos determinar si el Estado es "justo" o no. *La idea de la justicia* está relacionada con el derecho puro. Dondequiera que se ejerce el derecho puro, allí "reina la justicia". La justicia es un predicado de valor que, por un lado, puede atribuirse a un orden jurídico en vigor y que expresa su conformidad con el derecho puro, y que, por otro lado, corresponde a los sujetos que colaboran en la realización de ese orden jurídico, estableciéndolo o reconociéndolo y sometiéndose a él. Sería concebible en principio que no se cometiera ninguna infracción contra el derecho puro, aunque no hubiera ningún Estado para promulgarlo. No se precisa el Estado para la realización del derecho sino en la medida en que los individuos no conozcan las disposiciones legales, o no tengan la voluntad de ajustar su conducta a ellas. Por eso, el Estado no es una *condicio sine qua non* para la realización de la justicia. Por otra parte –como hemos visto–, la idea del Estado no excluye que el derecho positivo establecido por un Estado se aleje del derecho puro y sea "injusto"; más aún, eso puede quedar incluso exigido, en un caso concreto, por el sentido del Estado. Por tanto, es improcedente asignar al Estado la realización de la justicia como la tarea que le corresponde conforme a su idea propia. Incluso la referencia a ese valor no permite presentar una justificación de principio que refrende esa idea.

[100]

§ 3. Significado del Estado para la comunidad en cuanto tal, y en particular para el pueblo

Podríamos recordar que la vida de la comunidad, en cuanto tal, posee ya valor. Sin embargo, esto no justificaría aún, por principio, al Estado, porque no es esencial para la comunidad en cuanto tal el adquirir la forma de Estado. En interés de la comunidad, la organización estatal no es necesaria sino en la medida en que los individuos manifiesten tendencias que pongan en peligro la vida de la comunidad. Por consiguiente, desde el punto de vista de la comunidad, la jus-

tificación del Estado sería una cuestión puramente de hecho, es decir, no consistiría sino en la prueba de que los individuos poseen efectivamente tal condición, y de que el Estado en cuestión es capaz en efecto de aportar un correctivo a esa condición.

En reflexiones anteriores hemos llegado a contemplar otros aspectos de la importancia del orden estatal. Vimos que la comunidad del pueblo, en cuanto personalidad creadora de cultura, tiende a una organización estatal; no sólo porque tiene necesidad –como toda comunidad– de verse protegida contra ciertas tendencias que ponen en peligro a la comunidad, sino además porque su particularidad de comunidad actuante y creadora hace que sea necesario un orden estable para esa acción y para esa creación. Un grupo de personas que viven efectivamente en contacto unas con otras, puede subsistir sin tal orden, porque en ese círculo cada uno puede hacerse una idea del todo, y de la importancia de cada uno de los miembros para la constitución del todo; y cada uno puede comportarse en consecuencia. Pero las cosas son diferentes, cuando la comunidad –como sucede en el caso del pueblo, que posee necesariamente cierta dimensión numérica– ya no es apreciable a cada uno. Entonces llegan a hacerse necesarias ciertas instituciones, que permitan por lo menos a ciertos órganos (que haya que crear específicamente con este fin) el obtener una visión de conjunto de las necesidades y de las fuerzas de la comunidad, y que aseguren la estabilidad de un orden para la realización de la voluntad y de la acción comunes. Este orden y esta institución corresponden a un orden jurídico positivo. En cuanto a su contenido, nada prejuzga que ese orden deba concordar con el derecho puro, porque este derecho les está prescrito desde otros puntos de vista. (Pronto tendremos que hablar de los riesgos de conflicto). El valor de ese orden y de esa institución no se miden por la idea de la justicia, sino por el desarrollo de la vida de la comunidad, al servicio de la cual fueron establecidos. A la comunidad en cuanto tal y, más allá de ella, a la comunidad del pueblo en cuanto personalidad creadora de cultura, les corresponde un valor propio. [101] El Estado, que pone su orden jurídico al servicio de la comunidad, *no crea* ese valor, sino que *contribuye* únicamente a realizarlo, y en la medida en que lo hace, no le corresponde un valor propio, sino de nuevo un valor simplemente derivado.

Al "Estado" no se lo puede considerar como portador del valor que aquí se contempla sino en cuanto lo comprendemos no en su estructura formal, sino en la formación concreta de Estado, que

engloba a la colectividad popular. Los valores de los que se trata en este caso, son "valores de personalidad". Así como cada persona individual es portadora de un valor propio suyo e irrepetible, así también cada "personalidad de Estado" posee algo propio. La cuestión de la justificación del Estado se cuestiona de esta manera sobre una base nueva. Para cualquiera que experimente de manera viva el valor de una entidad estatal (más particularmente, de ese cuerpo al que él pertenece como ciudadano), la cuestión de saber si debe reconocerle un derecho a la existencia no se le planteará ya, como no se plantea tampoco la cuestión del derecho a la existencia de la persona a quien se ama. Todo lo que tiene valor, manifiesta su derecho a la existencia mostrando su valor propio. Pero no por eso quedan resueltas todas las cuestiones. Por el hecho de que los valores pueden entrar en competencia, y que la realización de uno puede excluir la realización del otro, hay que examinar cada vez –abstrayendo de lo que esos valores son en sí mismos– en qué medida tales valores podrán afirmarse frente a otros, o en qué medida es justo comprometerse en favor de ellos, en perjuicio de otros valores. En primer lugar sería concebible que el valor de personalidad de una concreta formación del Estado entrara en conflicto con el valor cuya realización depende del Estado y de su estructura: el valor de la justicia. Por ejemplo, un Estado, en interés de su propio desarrollo, puede sentirse constreñido a denunciar las obligaciones contraídas por él (compromisos financieros hacia sus ciudadanos, contratos con otros Estados, etc.). El negarse a cumplir un compromiso adquirido por medio de una promesa, es indudablemente una vulneración del derecho. Pero tal cosa puede quedar exigida en interés de valores superiores. No es posible determinar una regla general que indique en qué caso puede producirse tal situación para el Estado. Existen reglas generales de prioridad; pero la decisión correcta acerca de la relación existente en cada caso entre los valores concretos que se hallan en competencia mutua, dependerá ordinariamente de toda una serie de leyes, cuyas posibles combinaciones es prácticamente imposible prever.

[102]

§ 4. **Estado y valores morales**

Estas últimas reflexiones introducen la cuestión de saber si el Estado está afectado, y en qué medida lo está, por las normas éticas.

a) *Moralidad y derecho*

Los valores éticos son valores de la persona. Son inherentes a la constitución de la persona y a sus modos de conducta. Se manifiestan en las relaciones de esa conducta con los valores de todas clases: en la manera en que la persona se deja llenar de un valor y adopta una actitud ante esos valores, en la preferencia que da a unos valores sobre otros, en la forma en que se decide por las opciones prácticas. Podremos reconocer además como éticamente importante aquello que designamos como "moralmente justo", lo cual es un predicado que se aplica a ciertos estados-de-cosas. ("El hecho de que se ayude a un necesitado" o "el que fulanito de tal se niegue a participar en una acción vil" –eso es justo). Esta rectitud y los valores éticos de la persona no dejan de estar relacionados entre sí: son siempre personas y modos de comportamiento personales los que constituyen la materia objetiva de los estados-de-cosas susceptibles de ser considerados como moralmente justos. La rectitud moral no tiene nada que ver con el derecho, tal como se había definido hasta este momento. Cuando me niego a darle a un necesitado la ayuda que yo pudiera proporcionarle, entonces eso es "injusto" en el sentido moral, pero no en el sentido jurídico. La realización de estados-de-cosas reconocidas como moralmente justas ha sido dada a las personas como obligación moral.

Habrá que preguntarse si existe distinción, y hasta qué punto, entre las normas éticas y las normas jurídicas. Los estados-de-cosas éticos y los estados-de-cosas del derecho puro *subsisten* de la misma manera, sin ser puestos en vigor. No se distinguen sino por su *contenido*: según la objetualidad que lo fundamenta. Las personas y los modos de comportamiento desempeñan un papel en ambos casos, pero son constitutivos diferentes de la persona y de los modos de conducta correspondientes que en tal o cual caso deben tenerse en cuenta. Lo que es de importancia ética es la particularidad anímica de la persona y la forma en que ésta se expresa: cualidades espirituales, convicciones, reacciones emocionales, etc. Todo esto es indiferente desde el punto de vista del derecho. La humildad y el orgullo, el amor y el odio, la admiración y el desprecio no tienen ninguna importancia para los estados-de-derecho. Aquí lo único que interesa es la libertad de la persona, a saber, los actos libres que tienen *efecto jurídico*. Lo de efecto jurídico significa que algo procede de los actos de la persona o que algo ha quedado desvanecido por ella, y que posee una existencia separada de ella: es el lugar propio de todo el derecho positi-

vo, puesto en vigor por actos legislativos; la [103] pretensión que brota de la promesa; la propiedad creada, por ejemplo, por una trasferencia (se trata aquí de la *forma jurídica* de la propiedad, y no de la *cosa*, en sí misma considerada, extrajurídica que entra en esa forma); la culpa introducida en el mundo por una acción delictiva que exige reparación, lo mismo que una promesa que exige ser cumplida, etc. Ahí tenemos ejemplos de específicas objetualidades jurídicas, que ligados a los actos con efecto jurídico, forman la materia objetiva de los estados-de-cosas del derecho puro.

Estas específicas objetualidades jurídicas no tienen análogo en el terreno ético. Y en la medida en que se hallan implicados en ellos actos libres, se hallan implicados en cuanto actos de la persona, y no como fuentes de tales objetualidades[68]. Encontraríamos, ciertamente,

---

68* La cuestión se enturbia por el hecho de que utilizamos frecuentemente expresiones de doble sentido, que designan a la vez un estado-de-hecho ético y un estado-de-hecho jurídico. Por tanto, habrá que distinguir radicalmente entre la "culpa" en sentido ético y la culpa en sentido jurídico. Esta última es algo que existe en el mundo como resultado de un acto delictivo – independientemente del delito y de su autor. La culpa moral es una mancha del alma, y no tiene absolutamente ningún sentido el separarla de la persona que "la ha contraído". Por otra parte, esa culpa puede subsistir sin que se haya cometido ningún acto delictivo, aun estando ligada, toda ella, a un delito. Podemos distinguirla de la culpa en sentido jurídico, designándola como *pecado*. Pero tampoco en este caso evitaremos cierta ambigüedad. En efecto, la inclinación al mal puede ser una disposición del alma con anterioridad e independientemente de todo movimiento malo actual (*peccatum originis*). Por el contrario, no podremos hablar de pecado (= culpa) sino en el caso de un *peccatum actuale*. Podemos prescindir aquí por completo del *peccatum originis*: no hay ningún peligro de confundirlo con la culpa en el sentido en que la entiende el derecho. Prescindimos, además, de la significación religiosa del pecado, en la cual éste tiene su sentido pleno.

Para deslindar rectamente lo que es la culpa en el sentido jurídico, tenemos que hacer que intervengan disposiciones de derecho *positivo*, que en este contexto no hemos considerado aún. Los actos legislativos tienen la fuerza de producir formaciones jurídicas, aun cuando no existan actos con efecto jurídico, tales como "propiamente" –es decir, según el derecho puro– deban existir para que tales formaciones puedan producirse. El poder legislativo determina que toda infracción de sus prescripciones debe considerarse como una culpa. (No es necesario que esta determinación sea ejecutada o expresada formalmente; está implicada en el acto de legislación en cuanto tal). Y por ello cualquiera que actúe contra una disposición del poder legítimo, contrae una culpa y merece una sanción, aun en el caso de que lo que él haya hecho no sea un delito en el sentido del derecho puro, y tales disposiciones no engendren una disposición legislativa. Con todo, hay una diferencia entre las formaciones jurídicas que provienen de los actos según el derecho puro y las que provienen de una legislación. Las disposiciones legislativas no tienen validez sino en el ámbito que el poder se ha atribuido a sí mismo como esfera de autoridad, y las formaciones que están creadas por ese poder, como ligadas a esa esfera. Fuera de ella, tales disposiciones no son ya nada. Las formaciones jurídicas "puras" se hallan libres

en el campo de la ética un paralelo de la distinción existente entre derecho puro y [104] derecho positivo: vemos que existen estados-de-

---

de tales vínculos. Lo veremos quizás más claramente, cuando se considera la *destrucción* de formaciones jurídicas, en vez de considerar su producción. El derecho positivo puede descriminalizar actos que son positivamente culpables según el derecho puro. La culpa queda entonces borrada en su esfera, pero no por eso queda reducido a la nada.

Hemos dicho que la culpa en el sentido que acabamos de precisar, exige una sanción penal. *No se desvanece* por la pena impuesta, es decir, la pena no es capaz nunca de desvanecer la culpa, es decir, no es capaz de hacer como si esa culpa no hubiera existido jamás. El cumplimiento de la pena permite *tachar* la culpa y, con ello, extinguir el factor de inquietud que tiende hacia la comisión de un nuevo acto delictivo. El estado de equilibrio del mundo, alterado por la culpa, queda restablecido por la sanción.

La sanción penal no afecta en absoluto al *pecado*. Esa sanción no tiene relación alguna con la esfera de la persona. Lo que el pecado exige no es una sanción, sino la *penitencia*, es decir, un acontecimiento interior del alma, como lo es también el pecado mismo. A este respecto, la pena no tiene sentido sino en la medida en que puede ser un *motivo* para hacer penitencia. (Hay que distinguir de esa posibilidad de principio la cuestión de hecho: ¿el hombre será capaz, por sí mismo, de realizar tal penitencia?) En cuanto es una mancha del alma, el pecado puede ser borrado por una perfecta penitencia. Pero el delito, una vez cometido, no puede ser borrado sino únicamente "perdonado".

A causa de los vínculos que existen entre la culpa y el pecado, se descuida a menudo distinguir con claridad entre ambos. El acto delictivo, con el que se origina la culpa, es al mismo tiempo un proceso interior del alma, el comienzo de un *peccatum actuale*. Sin embargo, hemos visto ya que es posible que haya un pecado sin culpa. No sucede así en el caso inverso (es decir, mientras se trate de una pura culpa). Es verdad que entre la culpa y el pecado puede haber relaciones muy diversas; así sucede cuando diferentes motivos pueden conducir a un mismo acto delictivo, o cuando el resultado y la intención de un acto no concuerdan, como en el caso del "homicidio por imprudencia". Pero cuando un estado-de-cosas de valor negativo se realiza como puro efecto de un acto, sin haber sido efectuado intencionadamente como meta de la voluntad, o sin ser previsible como consecuencia posible, entonces no sólo no hay pecado, sino que tampoco hay culpa. La situación es totalmente diferente, cuando se trata de una culpa sobre la base del derecho positivo. Una culpa de esta especie puede no tener significación ética alguna.

Lo que acabamos de decir acerca de la culpa y de la pena se aleja en ciertos puntos de lo que declara D. von Hildebrand en su estudio: *Zum Wesen der Strafe* ("Acerca de la esencia del castigo"), en: "Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft", primavera del año 1919. Estas divergencias se basan, a mi parecer, en el hecho de que Hildebrand no distingue entre esfera ética y esfera jurídica, que es lo que a nosotros nos interesa, y no calcula la importancia de esta distinción para el problema presente. Lo vemos nítidamente, por ejemplo, cuando él realiza la distinción entre pena expiatoria y pena absoluta. La pena expiatoria –según Hildebrand– no tiene sentido sino cuando el pecador reconoce su culpa y se arrepiente de ella, y en ese caso la pena puede hacer que se desvanezca la culpa. Por el contrario, la pena absoluta se aplica allá donde no hay arrepentimiento posible y, por tanto, no hay "expiación", es decir, no se elimina la culpa. La culpa no desaparece por la pena, pero no por eso la pena llega a ser superflua o absurda: al contrario, la

cosas éticos caracterizados como universales, que [105] pueden traducirse en normas. (Es justo ayudar a los necesitados, tú debes ayu-

---

hace permanentemente necesaria. La culpa del pecador endurecido requiere castigo eterno. El castigo por la culpa representa –prescindiéndose enteramente de su supresión– un valor (análogo a la recompensa del mérito). La impunidad significaría para una culpa un nuevo disvalor, además de su carácter de culpa.

Vemos con claridad que lo que aquí se describe afecta a esferas diferentes. La pena en cuanto tal se dirige contra la culpa, y le resulta indiferente lo que sienta el autor de la culpa. Esto no exige una restricción sino en la medida en que la pena no puede afectar a la culpa sino en cuanto afecta personalmente al autor del acto (o eventualmente a un representante) en la medida en que éste "sufre el castigo". Por lo que respecta a las demás consecuencias anímicas de la pena, el que ésta sea aceptada como "justificada" o el que se sienta pesar por la culpa cometida (las dos situaciones se encuentran en cierta relación, pero no están necesariamente vinculadas), tales consecuencias no afectan ya a la pena en cuanto tal. La expiación es un proceso totalmente nuevo, que puede combinarse con el proceso penal, pero que no representa ninguna especificación de la pena. La expiación tiene lugar en el interior del alma, como la penitencia; pero, a pesar de todo, hay que distinguirla de esta última. La penitencia se dirige al estado de pecado del alma; la expiación se dirige al *peccatum actuale* totalmente preciso, delimitado –por decirlo así– nítida y palpablemente, lo mismo que la pena se dirige contra toda culpa precisa. La culpa queda expiada, cuando el pecador acepta sobre sí un sufrimiento bien determinado o una tarea positiva que se supone que "compensa" al pecado. La expiación puede confundirse materialmente, en un caso dado, con el sufrimiento de la pena; se expía "aceptando sobre sí" la pena impuesta. Pero precisamente ahí debemos distinguir nítidamente: el que la pena sea "impuesta" es algo que corresponde a su naturaleza, pero "el que se la acepte sobre uno mismo", eso no le corresponde en absoluto. Este aceptar sobre sí debe distinguirse enteramente de la "comprensión" del castigo, sin la cual su sentido no puede alcanzar su pleno efecto. Esto significa únicamente –como se ha dicho ya– que el culpable sufre y comprende el sufrimiento como pena por la culpa. Y esto es posible, aunque el culpable no se someta a ella, sino que proteste vigorosamente. En cuanto a la pena, el sufrimiento no es más que un instrumento, a saber, el puro hecho del sufrimiento, de cualquier manera que éste se viva. Pero expiar es sufrir[8] y, por cierto, una clase especial de sufrimiento, nacida de una anímica predisposición esencial, del "arrepentimiento", y ligada a efectos anímicos específicos que también forman parte necesariamente de ella.

Pues bien, ¿qué se consigue del castigo y de la expiación? Lo que Hildebrand propone como fruto del castigo absoluto parece que describe de manera general el posible resultado del castigo: la culpa no queda borrada, pero esa culpa "no clama ya al cielo". El efecto de la expiación es, en esta esfera, algo análogo. Tampoco el pecado queda borrado simplemente por la expiación, pero se le quita su "aguijón". Así como el castigo restablece el equilibrio que había quedado alterado por la culpa, así también la expiación restablece el equilibrio del alma, alterado por el pecado. Pero la expiación presupone que el pecado ha perdido ya su eficacia por el arrepentimiento y la penitencia, es decir, se le ha impedido propagarse, como se propaga el pecado sin arrepentimiento. Ahora bien, no hay nada análogo a esto en el terreno de la culpa y del castigo.

Según todo esto, habrá quedado clara la diferencia entre el castigo y la expiación. Sin embargo, subsisten algunas dudas, quizás acerca del carácter puramente jurídico de la culpa y del castigo. Formulemos así la cuestión: ¿Por qué el castigo ha de *afectar* al culpable (o a alguien "en su lugar")? ¿No puestra esto un significado

dar a los necesitados). Contienen [106] estados-de-valor y estados-de-deber *a priori*, sin haber sido promulgados ni reconocidos. Pueden

ético de la culpa? Hildebrand habla de un "mal de la culpa" y de un disvalor que está adherido a la culpa. Pero ahí falta también una distinción importante. Una culpa –decíamos–, en la medida en que no debe su existencia a una disposición de derecho positivo, se halla en conexión con un delito moral: es lo que sucede siempre que se realiza un estado-de-cosas injusto. El estado-de-cosas es caracterizado como injusto, y su realización, como éticamente negativa y, por ello mismo, como pecaminosa. Pero ni el estado-de-cosas ni la acción que la realiza son la culpa. La culpa entra en el mundo con la realización del estado-de-cosas injusto; tiene la misma materia, pero tiene sus peculiaridades propias: principalmente la de exigir una pena que la "tache", sin hacerla, no obstante, desaparecer. La mancha moral que echa sobre sí la persona al efectuar un estado-de-cosas injusto, puede ser borrada por la penitencia y el arrepentimiento. La culpa, cuando queda tachada por el castigo debido, no existe ya, pero "ha existido". El estado-de-cosas injusto permanece eternamente sin ser alterado en modo alguno por el castigo, el arrepentimiento, la penitencia y la expiación. Precisamente por esto se puede tachar la culpa, pero no se la puede hacer desaparecer. Nada cambiará tampoco, si se puede hacer que desaparezcan los daños que se han causado a alguna persona, y que forman parte de la materia no sólo del estado-de-cosas injusto sino también de la culpa. No sólo el estado-de-cosas injusto sino también la culpa son independientes de quien tiene que sufrir por ellos. La víctima puede perdonar al autor de sus sufrimientos; y esto no presupone ni castigo ni penitencia ni reparación. Ni el pecado ni la culpa ni tampoco el estado-de-cosas injusto quedan afectados por el perdón. Por medio de la reparación, se quita a la víctima el sufrimiento. Eso es algo a lo que la víctima tiene derecho –un derecho fundamentado en la culpa en la medida en que ésta era una "culpa contra ella". La reparación satisface la exigencia y la extingue. Entonces la culpa deja de ser una "culpa contra alguien". Pero no queda por ello enteramente tachada, porque tiene en sí misma un contenido independiente de que la víctima haya sido afectado por ella. Este contenido no queda afectado sino por el castigo, y no por la reparación. Es preciso distinguir entre estos dos aspectos, aunque algunas veces el castigo infligido pueda consistir en hacer reparación. Por el contrario, nada afecta al injusto estado-de-cosas.

A propósito del mérito y de la recompensa se pueden hacer distinciones análogas a las existentes entre la culpa y el castigo. Aquel que realiza un estado-de-cosas reconocido como moralmente justo, "atrae sobre sí" un mérito. El mérito no coincide ni con el estado-de-cosas ni con la acción moralmente buena; se funda únicamente en ella. Al mérito le *corresponde* una recompensa, de la misma manera que la culpa acarrea un castigo. El autor de un acto meritorio adquiere derecho a una recompensa[b]. El estado-de-cosas al que está ligado un mérito, como la acción que lo engendra, no lleva inherente tal pretensión a una recompensa. Y de la misma manera que una persona se hace culpable "contra alguien", así también se adquiere también "mérito ante alguien". Con un acto meritorio se vincula siempre un beneficio hacia alguien. Y el *gaudens* –aquel que disfruta del beneficio– está obligado a sentir gratitud hacia el autor del mérito. Esta gratitud no debe confundirse a su vez con la recompensa. Un acto puede ser recompensado, sin que la persona obligada a sentir gratitud se muestre agradecida. Y viceversa. Es igualmente posible que la gratitud adquiera la función de la recompensa, que sea "utilizada" –por decirlo así– como recompensa. Cuando un acto ha sido recompensado, la pretensión generada por el mérito ha quedado satisfecha, y el mérito se traslada *ad acta*, de la misma manera que es trasladada la culpa después del castigo. Pero aun entonces el estado-de-cosas queda inalterado.

entrar luego en vigor, [107] al convertirse en contenidos de disposiciones *jurídicas* (lo cual sucede frecuentemente en el derecho penal

La culpa y el mérito tienen por autor a una persona. Acarrean un castigo y una recompensa que deben ser "ejecutados", es decir, remiten por su parte a un autor personal. Pero *¿quién* está llamado a recompensar y a castigar? La respuesta es diferente, según se trate de una culpa (o de un mérito) fundada en el sentido del derecho "puro" o del derecho positivo. Esta última no puede ser castigada sino por una autoridad legislativa (o por los órganos legitimados por ella), a la cual debe su consideración de culpa, y que es una autoridad que al mismo tiempo determina qué castigo corresponde a esa culpa. En el otro caso, el culpable puede hacer que recaiga sobre sí el castigo que le imponga un juez terreno (con qué derecho lo hace el juez terreno, eso habrá que dilucidarlo todavía). Pero aunque no se encuentre ningún juez sobre la tierra para juzgarle, y si nadie conoce la culpa de esa persona, el propio interesado podrá descubrir qué castigo merece, ya sea interpretando una desgracia que le suceda como un castigo de su culpa, o bien infligiéndose a sí mismo un castigo que le parezca proporcionado. En el primer caso, es evidentemente *Dios* quien aparece como el juez que castiga. Pero, aun cuando la persona determine, ella misma, su castigo, el culpable no lo hace como su propio juez, sino sobre la base de un mandato que él habría recibido supuestamente de aquel a quien le corresponde castigar. Y si acepta sobre sí un castigo que le inflige un juez terreno, esto implica que él le reconoce como el representante del juez verdadero (y, al hacerlo, no se somete sencillamente a un constreñimiento exterior). Porque el mantenimiento del orden del mundo, que se expresa en el equilibrio entre la culpa y el castigo, entre el mérito y la recompensa, no puede ser competencia, por derecho propio, de ninguna persona finita: es asunto del Señor del mundo. En este punto estamos de acuerdo con Hildebrand: por su propio sentido, la culpa remite a Dios, principio supremo. Pero el autor citado va demasiado lejos, cuando afirma que, desde el momento en que se pierde de vista este contexto, el castigo queda vacío de todo sentido, y que sólo le quedan funciones inesenciales, que, no obstante, desempeñan un papel tan importante en el derecho penal moderno: las *compensaciones* (por la cual la persona vejada obtiene reparación), la *protección* (de la persona que ha sufrido vejaciones o de las que están en peligro de sufrirlas), la *enmienda* del culpable. Ninguna de estas funciones tiene que ver con la relación jurídica específica entre la culpa y el castigo. Pero esta relación jurídica específica puede reconocerse, y un juez humano puede constituirse en garante de la misma, sin que se pueda discernir a quién le incumbe esa garantía. Por otra parte, el hecho de que el castigo remita a un juez divino, a quien le corresponde ejecutarlo, no modifica para nada su naturaleza jurídica y no la trasfiere por ello al campo de la ética. Es preciso mantener esto firmemente, a pesar de todas las relaciones que puedan existir con los hechos éticos.

Independientemente de estas relaciones, las disposiciones del *derecho penal positivo*, que no se orientan exclusivamente a la situación de derecho sino igualmente, de diferentes maneras, a estados-de-cosas éticos, y que no miden el castigo según la culpa sino según el pecado (lo cual sólo puede fundamentarse en motivos pedagógicos y no jurídicos), crean confusiones[c].

[a] Como se ha visto, puede reemplazarse el sufrimiento, como expiación, por una acción positiva, que la persona tratará de realizar con el mismo espíritu de penitencia.

[b] Hay que tener en cuenta que aquí se trata de nuevo de una situación jurídica, y no de una situación ética. El hecho de que un mérito tenga una realidad jurídica es compatible con la actitud –éticamente negativa– que consiste en atribuirse a sí mismo un mérito y reclamar una recompensa.

positivo). Esto puede hacerse también [108] de otra manera. Junto a las normas éticas existentes *a priori*, existe *la moral dominante* (es decir, circunscrita en el espacio y en el tiempo), constituida por concepciones sobre lo que es moral, y que pueden apartarse tanto de los estados-de-cosas éticos *a priori* como el derecho positivo puede alejarse del derecho puro, y de una [109] reglamentación de la vida práctica a partir de esas concepciones. El "dominio" de la moral puede parangonarse con la "validez" del derecho, es decir, en ambos casos hay un mismo "estar en vigor". Sin embargo, el *origen* no es el mismo. La moral no puede ser *instituida* como el derecho. La moral refleja el *habitus* psicológico de una comunidad de personas, su manera fundamental de situarse ante el mundo de los valores; lo mismo que los valores, la moral no puede ser producida, modificada o abolida por actos libres. Cuando las disposiciones del derecho positivo se oponen, en su contenido, a la moral dominante, tales disposiciones pueden provocar, en su campo de validez, cambios del comportamiento típico de los individuos; y es posible que un cambio de comportamiento práctico provoque una modificación de la moral. La *intención* de las disposiciones jurídicas puede ser la de impulsar ese desarrollo posible; pero sería absurdo que el sujeto legislador quisiera determinar ese proceso, porque no depende de él el que ese desarrollo posible llegue ser real. Esto no excluye que pueda ser un deber el dar un impulso susceptible de orientar las cosas en este sentido. Aunque la disposición ética de una persona no dependa únicamente de esa orientación –ni su capacidad para estimar los valores ni su manera de impregnarse de ellos dependen de su libertad–, vemos, sin embargo, que los deberes éticos (los estados-de-deber) se refieren a su libertad y no tienen sentido sino en relación con esta última. Cuando no se domina el acceso a los valores, se puede no obstante –e incluso se debe– "prestarles atención". Si esto fracasa, entonces es que uno se halla adherido a un disvalor, pero no existe una vulneración del deber.

---

[6] O. von Gierke, en su obra *Recht und Sittlichkeit* ("El derecho y la moralidad"), en: "Logos" VI, 3, 1917, estudia la función que desempeñan, en nuestro Código Civil (alemán), las referencias que se hacen a la ley moral. Cuando el autor distingue claramente entre el derecho y la moralidad, porque ambos enlazan con esferas diferentes de la persona, nosotros estamos de acuerdo con él. Pero al autor le resulta imposible especificar totalmente lo que es del orden jurídico, porque le falta hacer una distinción suficientemente clara –en principio– entre lo que es derecho puro y lo que es derecho positivo.

b) *El Estado en su relación con las normas éticas*

Puesto que el Estado debe considerarse como sujeto de actos libres, se le pueden imponer también –según parece– deberes éticos. Pero está claro desde un principio que el Estado no puede ser –en el mismo sentido– sujeto ético y sujeto jurídico. Ser un Estado *significa* ser un sujeto de derecho. En el momento en que el Estado deja de ser responsable del orden jurídico en vigor, deja también de existir. No deja de existir si no se preocupa de las normas éticas, aunque le corresponda por su naturaleza el verse afectado por ellas. Un problema especial es el de saber en qué manera las normas éticas se aplican al Estado. Para captar un estado-de-valor o un estado-de-deber, [110] es necesario adquirir conocimiento del valor que los fundamenta. Se adquiere conocimiento de los valores mediante actos del sentir. Ahora bien, el Estado, como tal, es incapaz de cualquier adquisición de conocimiento, y es especialmente inepto para el sentimiento. Su único campo de competencia es la realización de actos libres, a los que les corresponde la acción (comprendida como realización del estado-de-cosas). Esos actos, según lo que realicen, pueden tener un valor ético positivo o negativo. Y según que sean en este sentido moralmente significativos o indiferentes, podemos caracterizarlos como "preceptuados", "prohibidos" o "permitidos". Pero el Estado no es capaz de reconocer qué actos "deben ser" y qué actos no deben ser. No son capaces de ello sino las personas que el Estado utiliza como sus órganos. Queda por saber si el deber no las concierne sino en cuanto personas individuales, o también en cuanto representantes del Estado; y si, correlativamente, no se puede hablar de obligaciones sino refiriéndose a personas (y eventualmente a asociaciones de personas), pero no refiriéndose a obligaciones morales del Estado. Es absurdo, seguramente, el afirmar que los órganos del Estado sienten en lugar de él, como si actuaran o decidieran por él. Porque hemos visto que el poder de representación no se extiende sino a lo que, por principio, se halla en el ámbito de su "capacidad". Esto no excluye el que las exigencias éticas se sirvan de algún modo de ese poder de representación –y, de manera general, de todas las personas individuales que tienen que ver con el Estado– para introducirse en el Estado. Las personas tienen primeramente la obligación de negarse a ciertas acciones del Estado, y, por el contrario, tienen la obligación de realizar otras. Además, esas personas permiten afirmar que el Estado queda afectado de alguna manera por las exigencias éticas. Y no es que corresponda al Estado, según su sentido, a hacer o dejar de hacer

algo porque sea obligación suya. Así como el Estado no es persona en el pleno sentido de la palabra, así no es tampoco un ser moral. Las personas que están a su servicio y todas aquellas que están vinculadas al Estado por lazos de existencia, reconocen *sus propias* obligaciones y, entre ellas, las que dimanan de su relación con el Estado. Pueden contribuir, además, a que los actos moralmente significativos del Estado puedan captarse en sus raíces, y no sólo en sus consecuencias; es decir, pueden contribuir a que el Estado mismo instaure lo que es justo, y no permita que suceda lo que es injusto. Pero esto es posible únicamente cuando los motivos morales de las personas que quedan bajo la esfera de dominio del Estado poseen tanta fuerza, que esas personas rehusarían reconocer al Estado que se desinteresara de tales motivos. Por tanto, es necesario para la autoconservación del Estado [111] y, por lo mismo, es acorde con su sentido el permanecer en conformidad con la ley moral[69].

Habrá que preguntarse todavía: ¿*Qué* es lo que puede exigirse del Estado, a través de este rodeo, en el nombre de la ética? Expresándolo en términos muy generales: un determinado contenido de sus disposiciones legales. El Estado, en cuanto tal cosa quede en el ámbito de lo posible, *debe* realizar valores o, por lo menos, debe contribuir a la realización de los mismos. Pensaremos primeramente en el valor cuya realización le ha sido especialmente asignada: la justicia. En este sentido hay que exigir al Estado que su derecho sea un "derecho justo". Luego viene el valor del que él, en cuanto Estado, no es propiamente portador, sino que lo es la comunidad congregada por él. El Estado puede contribuir al "desarrollo de su personalidad" mediante las disposiciones que adopte, o eventualmente dejando que ciertos ámbitos queden libres de reglamentaciones estatales, y queden a merced de la iniciativa de los individuos o de las asociaciones privadas. En este caso, el contenido que puede exigirse a las disposiciones jurídicas es una autolimitación del poder del Estado. Entre los valores de los que la comunidad organizada en Estado puede ser portadora, están los valores *morales* de la persona (que no son, ciertamente, los únicos valores de la persona). La tarea de convertir a la comunidad que constituye su esfera de autoridad en una comunidad *moral* (en cuanto esto

69* De ahí se deduce como regla política práctica, por ejemplo, en la dirección de los partidos que quisieran convertir al Estado en un "imperio de la moralidad", el que deban iniciar su labor entre el *pueblo* y no comenzando por el *Estado*. El Estado, en su propio interés, debe adaptarse al *ethos* del pueblo. Por el contrario, querer modelar el Estado según principios morales *sin* tal base es absurdo y contrario al Estado.

se halle en su poder), puede imponer al Estado la obligación de combatir la moral dominante mediante el dictado de disposiciones legales, y proporcionando a la comunidad el contenido normas morales.

Finalmente, las "obligaciones" del Estado no afectan sólo a su comportamiento hacia la comunidad que coincida con él, o hacia las personas y las asociaciones que pertenezcan a su ámbito, sino también a su comportamiento con otros Estados y con asociaciones extraestatales. Y aquí el riesgo de un conflicto de valores es todavía más grave que en las anteriores situaciones, en las que el Estado se encontraba ya en medio de exigencias contradictorias. Es obvio que la impostura, el robo y las injerencias en la esfera de intereses ajenos nacen de pura codicia, y no son admisibles en las relaciones entre Estados, como tampoco lo son en las relaciones entre personas individuales. La cosa es diferente, cuando la vida y la posibilidad de desarrollo de dos Estados [112] no son compatibles. Existe entonces un verdadero conflicto de deberes: se oponen valores, cada uno de los cuales no puede realizarse sino a expensas del otro. El conflicto se resolvería fácilmente, si el Estado no tuviera obligaciones sino con respecto a sí mismo y a los individuos que le pertenecen. En lugar de un conflicto ético tendríamos una prueba de fuerza exterior. A ninguna de las partes en cuestión se le plantearía la cuestión del valor que hubiera que realizar, sino únicamente la de su capacidad para vencer las resistencias que se oponen a la realización de su deber, que en sí mismo está claro. Sin embargo, esta concepción no se justifica. Nunca es moralmente lícito cerrar los ojos a un valor que queda afectado por una acción que se pretende hacer, y no tenerlo absolutamente en cuenta. Allá donde haya valores que entren en competencia, existe siempre un conflicto que debe desarrollarse dentro de cada una de las personas que intervengan: un conflicto que sólo puede resolverse mediante una lucha exterior entre varias personas. Si alguien termina prácticamente por admitir que uno de los valores en competencia "no le concierne en nada" y que puede desentenderse de él completamente, entonces un disvalor va adherido a tal comportamiento, aunque esa persona llegue a una decisión que demuestre ser tan moralmente buena como la decisión que ella hubiera podido adoptar tomando en consideración ese valor ignorado. Por consiguiente, es obligación del Estado, o de aquellos que lo representan, el no considerar únicamente los valores de los que él mismo es el portador y el protector designado, sino también aquellos otros valores que queden afectados por la conducta que él adopte. Esto no indica todavía en nada cuáles sean las decisiones que él deba adoptar en

cada caso particular. De hecho, en la mayoría de los casos que haya que considerar, se observará que la adecuada estimación y ponderación de los valores en cuestión sobrepasan la capacidad de aquellos a quienes incumbe la decisión. Asimismo, el juicio sobre la rectitud de la decisión sobrepasa la capacidad de apreciación humana. Si los diferentes interesados adoptan decisiones diferentes –y ésa es la única manera, incluso en el caso de reflexiones éticas concienzudas, de volver a caer en un conflicto exterior–, tal cosa indica por lo menos que la decisión de una de las partes fue falsa.

Como mostraron nuestros análisis, hay que entender *cum grano salis* el que el *Estado* pueda hallarse en conflicto y deba adoptar decisiones éticas. Todo esto sucede en los individuos, y se considera únicamente como un factor con el que [113] hay que contar, y que es de importancia para el comportamiento que le prescribe su propio sentido. La doctrina política del Idealismo Alemán considera al Estado como el instrumento que permite establecer el dominio de la ley moral en el mundo. Según Fichte, la libertad es el instrumento que hace posible la realización de la idea moral en la vida. Se divide en libertad interior y libertad exterior (es decir, una protección frente a la libertad de otros), y ésta se halla garantizada por el ordenamiento jurídico del Estado. Así que la ley jurídica debe considerarse como un presupuesto de la moralidad.

Contra esta argumentación se alzan diversas objeciones[70]. En primer lugar, nada puede limitar la libertad (en sentido estricto). Los medios de coacción –que un individuo puede utilizar contra otro en virtud de su propia libertad– no tienen más sentido, como pudimos comprobar, que el de ser motivos que tienden a impulsar a la persona en una dirección determinada. Que ella se decida o no a seguir esa dirección, ello sigue siendo cuestión suya. Puede haber personas esencialmente influenciables, que no hacen uso de su propia libertad. Pero no por eso se hallan menos en posesión de su libertad, y pueden recurrir a ella en cualquier momento. Por este motivo, el derecho puede considerarse a lo sumo *de hecho* como condición previa de la moralidad, en la medida en que puede eliminar del camino estorbos que obstaculicen los motivos morales. No es una *condicio sine qua non*. En segundo lugar, nuestras constataciones no nos permiten con-

70* La crítica que practicamos aquí contra la concepción de Fichte acerca de la vocación moral del Estado, no se extiende a toda su *Staatslehre* [Teoría del Estado], la cual contiene, por lo demás, excelentes observaciones acerca de la estructura del Estado.

siderar el derecho únicamente como condición previa de la moralidad. El derecho tiene su *propio* peso de sentido, y además sólo en base a este sentido es capaz de intervenir motivadamente en la vida moral (como el castigo puede incitar a la penitencia).

Estas objeciones de principio no excluyen que *de hecho* el Estado pueda estar capacitado, por sus medios jurídicos, para educar para la moralidad –ya que los motivos son de la máxima importancia para la formación de la voluntad y del carácter– y para favorecer a otras instancias que educan para la moralidad. Es posible que el "proyecto universal" se sirva de él para alcanzar este fin. Pero esto no es algo que está necesariamente prescripto en su propia estructura.

[114]

§ 5. El Estado en cuanto portador del acontecer histórico

En conexión con esta cuestión se plantea otra. En su cualidad como instrumento de la moralidad y de la libertad, el Estado –según *Fichte*[71] y *Hegel*[72]– es el *portador del acontecer histórico*. Porque, según ellos, el contenido de la historia consiste precisamente en la realización de la idea moral. Aunque, por principio, no podamos reconocer que el sentido del Estado consista en proteger la libertad del individuo, y que la libertad del individuo tenga necesidad del Estado, no se ha refutado todavía esa concepción. Tendríamos que preguntarnos en primer lugar qué posición habrá que adoptar ante tal definición del contenido de la historia. Ciertamente es correcto concebir la his-

---

71 Johann Gottlieb Fichte (Rammenau/Oberlausitz 1762 – 1814 Berlín), filósofo idealista y seguidor de Kant en su primera etapa, profesor en Jena. Entre sus muchas obras mencionamos: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [Ensayo de una crítica de toda revelación], Königsberg, 1792; *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [Fundamentos de toda la teoría de la ciencia], Jena-Leipzig, 1794; *Grundlage des Naturrechts nach der Principien der Wissenschaftslehre* [Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia], Jena-Leipzig, 1796; etc.

72 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart 1770 – 1831 Berlín), filósofo idealista alemán, de gran influencia en la historia de la filosofía; autor de numerosas obras filosóficas, entre las que podemos mencionar: *System der Wissenschaft. 1. Teil. Die Phänomenologie des Geistes* [Sistema de la ciencia. 1ª Parte. La fenomenología del espíritu], (Bamberg, 1807); *Wissenschaft der Logik* [La ciencia de la lógica], Nuremberg, 1816; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia del Estado en compendio], (Berlín, 1821); etc.

toria como un proceso de desarrollo espiritual. Pero no es "la libertad" lo que en él se desarrolla, porque la libertad, en el sentido estricto que hemos dado a este término, no es nada que pueda desplegarse o desarrollarse. La libertad no puede más que existir o no existir, y puede haber concretamente un momento en que ella comience a existir. No podemos hablar de un desarrollo de la libertad sino en sentido impropio: en cuanto es posible que la libertad frente al simple ser llevado avanza hasta conseguir el dominio. Entonces no es la libertad lo que se desarrolla, sino su portador: la persona individual o la comunidad de personas. Hegel va en esta misma dirección, cuando habla de un desarrollo del espíritu hacia la conciencia de su libertad. Por ahora dejamos en suspenso la cuestión de saber si ese momento puramente formal, que quiere que "el espíritu" o la persona sea dueña de sí misma, basta para determinar el contenido de la historia. Para llegar, partiendo de ahí, a integrar al Estado, hay que recurrir de todos modos a un elemento intermedio que encontramos en *Fichte*: el despertar del individuo a la libertad es posible únicamente en la comunidad, pero no lo es para el hombre aislado. Nuevamente, esto no debe entenderse como una necesidad de principio. Basta que cada uno se recoja y reflexione en su interior para que logre la posesión de su libertad, que está en él y que sólo necesita ser poseída. Por qué algo así no será posible sino tratándose de personas libres, y no, por ejemplo, en el caso de materia inerte: eso es algo que no se explica racionalmente, pero que resulta un hecho indiscutible. Así que la comunidad sería indispensable para que el individuo pueda despertarse a la libertad, y el Estado sería preciso para que esa posibilidad se convierta en [115] realidad, y para que la amenaza procedente de otros individuos no le impida el ejercicio de su libertad.

Nosotros no discutimos que exista de hecho tal relación. Pero no podemos admitir que en esto se resuman el contenido de la historia, la "finalidad" del Estado y su importancia para la historia. Para establecer la vinculación, se necesita aquí una dilucidación más precisa de lo que debe entenderse por "idea moral". La idea moral no significa, ni mucho menos, lo mismo que la libertad. La libre decisión tiene, ciertamente una relevancia moral, pero no puede caracterizarse sin más como algo que posea un valor positivo o negativo. Ahora bien, esta polaridad corresponde al valor moral, lo mismo que a cualquier otro valor. Y la decisión a este respecto no depende de la libertad, sino de los motivos en los que la libertad se basa, y de lo que se escoja con la libertad, a saber, de si sea algo que encierre un valor o no. Así que, cuando se vincula la historia con la "idea moral", uno se

ve obligado a recurrir a los *valores materiales*. Según esto, el desarrollo hacia la moralidad no significaría simplemente el despertarse a la libertad, sino la formación de la sensibilidad hacia los valores de toda índole y el progreso en el uso de la libertad para la realización de valores. La creación de la cultura se muestra así como el contenido de la historia[73]: un resultado al que se llega también cuando se observa la corriente de la historia, y cuando no se parte de una meta concebida. Y semejante meta no tendrá sentido para una consideración de la filosofía de la historia sino en la medida en que corresponda a una tendencia que se perciba en el curso del acontecer histórico.

Si se concibe la historia como el trascurso de la vida del espíritu, en el cual se despiertan las "culturas", entonces aparecen a una luz nueva las conexiones entre la historia, la comunidad y el Estado. Si recordamos las anteriores exposiciones acerca del pueblo como "personalidad creadora de cultura" y sobre su exigencia de recibir una organización estatal, entonces se viene abajo la especulación de orientación individualista acerca de la finalidad del Estado y del contenido de la historia. ¿Qué función desempeña el individuo en la historia? E inversamente ¿qué significación tiene la historia para el individuo? Éstas son otras tantas cuestiones que no podemos abordar aquí. [116] En primer lugar habrá que rechazar como un prejuicio el que el sentido de la historia deba comprenderse a partir del individuo.

Con el descubrimiento de las conexiones entre el Estado y la cultura, cae por sí misma la cuestión, tan debatida, acerca de la prioridad de la historia política o de la historia cultural, un debate que apasionó tanto a los historiadores de las últimas décadas. Una historiografía que prescinda del desarrollo cultural es tan imposible como lo es el hacer caso omiso de los Estados. Podemos comprender y también justificar cierto predominio del factor estatal en la práctica de la historiografía, porque los Estados no son únicamente estructuras históricas junto a otras, sino que son a la vez puntos de orientación que nos permiten situarnos en medio de la gran diversidad de los fenómenos históricos. Si queremos recorrer –aunque sólo sea en parte– la corriente de los acontecimientos culturales, será útil comenzar interesándonos por los Estados, porque éstos son centros gracias a los cuales se delimita con precisión un terreno (comprendido como una esfera *espiri-*

73* Véase, como opinión convergente con esto: E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* ["El Idealismo de Fichte y la historia"], p. 4: "La actividad racional de la especie [...], es decir, la quintaesencia de lo que se desprende de ella como absolutamente precioso, es la *cultura*; la cultura en su evolución es *historia*.

nal, y no sólo como un país), y este terreno puede así captarse. A esto se añade el que el origen y la decadencia de un Estado y cada período de su desarrollo son, al mismo tiempo, un índice que señala una época de la vida cultural. Cuando surge un nuevo Estado, eso es una de dos: o una señal de que un terreno cultural, cerrado en sí, se ha dado a sí mismo una forma exterior, lo cual remite al desarrollo cultural que impulsó a llegar a ese resultado, y dirige entonces la atención hacia las consecuencias de ese acontecimiento para el desarrollo futuro. O bien muestra el desmembramiento de un terreno cultural que hasta entonces había sido uniforme, o la soldadura de diferentes terrenos culturales; entonces hay que averiguar qué desarrollo hizo posible tal intervención exterior, y qué consecuencias se desprenden de él. Una descripción de la historia que ignorase estas conexiones, y que se contentara con describir los acontecimientos de la formación de los Estados en cuanto tales, no aportaría más que materias primas, y no podría pretender el valor de ser un trabajo "concluyente", es decir, un trabajo que expusiera exhaustivamente, al menos en un punto, según su idea, el sentido del acontecer histórico.

Volvemos ahora a la cuestión acerca de la importancia histórica del Estado. Unilateralmente ni la consideración del desarrollo histórico como tal ni la consideración del Estado permiten ver que el Estado deba comprenderse como un instrumento para una realización del objetivo final de la historia. Según su idea, el Estado nada tiene que ver con la historia. [117] Esto quiere decir que no forma parte de su idea el ser un factor histórico. Es concebible un Estado desprovisto de toda relación con el contexto histórico. Por otro lado, la historia no depende –en principio– del Estado. Podemos imaginarnos un acontecimiento histórico en el que ningún Estado desempeñara papel alguno; estaría sustentado por individuos y por comunidades sin organización estatal. Esta separabilidad, en principio, no cambia en nada el hecho de que el Estado[74*], en virtud de lo que es según su idea, pueda ser perfectamente el portador del acontecer histórico: por el hecho de que él tiene la libertad de someter toda vida espiritual a su dirección, el Estado entra en relación con todo lo que tiene relevancia histórica, y adquiere significado para todo. Y su importancia *efectiva* es tal para la historia, que –como se expuso anteriormente– podemos dominarla científicamente de la manera más fácil abordándola en cuanto historia del Estado. Se comprueba, por otra parte, que los

74* "El Estado", aquí y en las exposiciones siguientes, no significa la idea del Estado, sino "todo lo que es Estado".

Estados empíricos, por razón de su origen fáctico, son formaciones históricas que nacen de la corriente del desarrollo histórico, de la misma manera que se hallan en ese devenir y aparecen como centros de actividad. En cuanto centro de actividad, el Estado hace posible en gran medida lo que hemos caracterizado como el sentido de la historia: la realización de valores. Pero, como ya hemos subrayado, aunque su estructura óntica hace que el Estado sea capaz de ello, sin embargo no se incluye necesariamente en su estructura el que lo haga necesariamente.

§ 6. **Estado y religión**

Desde este punto de vista vamos a considerar también un problema que hasta ahora no habíamos abordado: la relación entre el Estado y la esfera religiosa. La primacía absoluta de la esfera religiosa frente a los demás, y la obediencia absoluta, exigida por ella, hacia el mandamiento de Dios son incompatibles –según parece– con la obediencia incondicional que el Estado exige respecto a sus órdenes. Todo ser humano está sometido primordialmente y por encima de todo al Soberano supremo. Y ninguna relación de señorío terrestre puede modificar para nada esta situación. Si el creyente recibe una orden de Dios –ya sea directamente, en la oración, o por medio del representante divino en la tierra–, el creyente tiene obligación de obedecer, [118] siendo indiferente el que para ello tenga que actuar o no en contra de la voluntad del Estado. Nos hallamos aquí ante dos exigencias de poder, que en su carácter absoluto se excluyen mutuamente. Por eso es comprensible que el Estado desconfíe de las personas creyentes, y sobre todo de la personificación visible y permanente de esa pretensión de poder que desafía su soberanía –la Iglesia–, y que algunas veces reaccione ante la Iglesia con abierta hostilidad. Por otra parte, podemos comprender que entre los creyentes surja constantemente la idea de considerar al Estado como al Anticristo. No hay solución de principio al conflicto basado en la particularidad de las esferas estatal y religiosa. Tan sólo es posible una solución de avenencia. Por un lado, la palabra del Señor afirma: ¡Dad al césar lo que es del césar![75] Esto significa que el Estado y la obediencia hacia él son realidades queridas por Dios o, al menos, permitidas por Él. Claro que lo que se pide es sólo un reconocimiento condicional de la sobe-

75 Cf. Mt 22, 21.

ranía estatal; este reconocimiento no excluye el que se dé a Dios lo que es de Dios. Si el Estado hace de ello *espontáneamente* la norma de su vida, entonces existe ya la base para una coexistencia sin fricciones entre el Estado soberano y la esfera religiosa o la Iglesia.

Esta solución de avenencia es concebible en formas concretas diferentes. Ante todo hay que considerar aquí la forma a la que se designa con el nombre de *teocracia*. En un Estado de tipo teocrático, los creyentes consideran el orden estatal como institución divina. Cuando un pueblo vive toda su vida en la presencia de Dios, cuando se esfuerza con temor por dejarse guiar por la voluntad divina en todos los pasos que da, y cree que esa voluntad le es trasmitida por boca de sus sacerdotes, entonces es completamente normal que ese pueblo trate de organizar su Estado según las instrucciones dadas por la voluntad divina, y que vea en los sacerdotes a los poseedores del poder estatal o les conceda de alguna forma una participación en la dirección del Estado. Pero no por eso es situado el Estado por encima de otras instituciones y formas de vida. El matrimonio y la vida familiar, las relaciones con la servidumbre, con los bienes animados o inanimados, la preocupación por satisfacer las necesidades primordiales de la vida –todo esto se halla sometido a la ley divina. Tan sólo se podría hablar de una posición especial del Estado en la medida en que el Soberano divino del universo utilice al Estado como instrumento para dirigir a la comunidad congregada en él [119] y a los individuos que forman parte de él. No se admitirá quizás sin más que en este caso se conserve todavía la forma de Estado. Pues, evidentemente, esa formación no estaría regida ya por sí misma, sino por un poder exterior. Sin embargo, esta concepción no hace justicia a la situación real. Dios, al escoger un pueblo como su esfera de dominio y al darle una organización estatal, crea un Estado cuya voluntad no es diferente de la suya. Se podría afirmar que Dios mismo ejerce el poder en ese Estado. Claro que no lo hace como un soberano humano que represente al Estado y ejecute las intenciones del mismo. Sino que el Estado mismo debe ser concebido de tal manera, que sus actos, sin que se rijan por órdenes divinas, no obstante se hallan siempre en armonía con la voluntad divina. Dios –según esta concepción– da al pueblo elegido por él un Estado que gobierne y decida según su Espíritu, hasta tal punto que los representantes del Estado deban considerarse a la vez como ejecutores de la voluntad divina. Si el cumplimiento de la voluntad divina es lo que hace posible la existencia de ese Estado, entonces su propio sentido le prescribe el que sus leyes y sus acciones concuerden con esos mandamientos divinos. El dominio

divino y la soberanía del Estado no se hallan entonces en oposición mutua.

Hemos designado la teocracia como una posible forma de Estado. Ahora bien, la idea del gobierno de Dios sobre el mundo ¿no obliga a concebir de esta manera a *todo* Estado? ¿No fuerza a considerar a todo poseedor de un poder estatal como un mero representante del Soberano supremo? Si así fuera, entonces eso seguiría siendo un simple *hecho*, al que no está ligada la idea del Estado. No se lo podría comprender sino a partir de la idea del gobierno divino del mundo, y no a partir de la estructura del Estado. Porque si nada puede suceder en el mundo sin el beneplácito divino, entonces un gobierno terreno independiente de Dios sería inconcebible. Llegaríamos así a la sorprendente conclusión de que el Estado, que según su idea parece estar amenazado en su existencia por la esfera religiosa, no puede existir en realidad sino sustentado por esa esfera religiosa. En cuanto a saber qué forma deberían tener los Estados, si deberían tener únicamente *un solo* poseedor del poder estatal o varios, y de qué manera deberían distribuirse las funciones del Estado, entonces vemos otra vez que nada de eso puede deducirse partiendo de la idea de la teocracia. En cambio, partiendo de este punto de vista, toda forma de Estado que se muestra empíricamente debería ser aceptada como querida por Dios.

[120] Por el contrario, si se acepta que el sistema de los Estados de la tierra subsiste en virtud de su propio derecho (lo cual, igualmente, sería demostrable como un hecho, y no como una necesidad), entonces nace de ahí una posible discrepancia entre el mandamiento estatal y el mandamiento divino, divergencia que no puede tener cabida absolutamente en la otra concepción. Y surgen nuevos problemas a propósito de las posibles relaciones entre ambos mandamientos. Existe primeramente –como para toda otra esfera de valores– la posibilidad de un conflicto, en el individuo, entre lo que el Estado exige de él y lo que el individuo reconoce como la voluntad de Dios. Si el individuo que se halla en tal conflicto se decide –lo que corresponde sin duda alguna al orden jerárquico de los valores– según su propia convicción religiosa, entonces está actuando con ello como enemigo del Estado: al negarse a someterse al mandamiento del Estado, está haciendo que se estremezca la existencia del mismo. Y entonces se plantea la cuestión acerca de la postura que el Estado deba adoptar ante esta situación. Hay que tener en cuenta en todo esto diversos puntos de vista. En términos muy generales puede designarse como una medida prudente el no prescribir nada a los ciudadanos contra lo

cual puedan surgir en ellos vigorosos motivos para oponerse. Puesto que, según anteriores exposiciones, la existencia del Estado depende de que sean obedecidas sus propias "disposiciones", el Estado debe evitar, en la medida de lo posible, el dar a semejantes disposiciones un contenido que pueda suscitar poderosas resistencias. Hay límites, evidentemente, a esas autorrestricciones. Los intereses vitales del Estado pueden requerir precisamente que él imponga a sus ciudadanos las exigencias más duras. En el dilema en que el Estado vea que su existencia está amenazada por dos partes, entonces él deberá preguntarse dónde se halla verosímilmente el mayor peligro, y finalmente deberá pensar si es capaz de salir, de una u otra manera, de esa situación difícil. Pero, prescindiendo de tales situaciones, los jefes de Estado adoptan un comportamiento perjudicial para el Estado, cuando, por el contenido de sus prescripciones, convierten en hostiles aquellas fuerzas que deberían ser sus aliadas: los impulsos anímicos de los individuos.

Ahora bien, prescindiendo de este precepto de prudencia, la línea de conducta posible para el Estado hacia un ciudadano que se niegue a obedecerle por motivos religiosos, teniendo en cuenta como posible medida, es la de preguntarse si los representantes del Estado pueden reconocer el conflicto como justificado o no justificado en sí mismo. Si las personas responsables, después de un examen profundo de los motivos decisivos, ven que se trata de un extravío del sentimiento religioso, entonces se podría pensar que podrían tener el derecho a mantener en pie su mandamiento, [121] a pesar de la oposición. Pero ésta no sería la mejor solución (aun prescindiendo de la regla de prudencia, que subsiste con independencia de lo justificados o no que puedan estar los motivos). O, por lo menos, no sería la mejor solución en una situación especial de apuro. El problema ante el cual nos hallamos ahora es puramente ético, y puede expresarse en forma general. En el comportamiento que se adopte con respecto a una persona, incluso un *supuesto* valor que parece estar amenazado por ese comportamiento, ¿merece ser tenido en cuenta? Para hallar la respuesta adecuada, habrá que ver claramente que con ese supuesto valor pueden verdaderamente hallarse vinculados valores o disvalores. Un disvalor va ligado siempre a una decisión que favorezca un valor inferior, aun en el caso de que el valor que se sacrifique a él no sea más que un valor *presuntamente* superior. Y cuando alguien, por el poder de coacción estatal, se ve inducido a tal decisión en favor de un valor negativo, entonces la aplicación del poder de coacción estatal debe considerarse también como de valor negativo. Por lo demás, no se

afirma ni mucho menos que deba decidirse siempre con arreglo a este punto de vista. En caso de conflicto, puede ser necesario hacer pasar de nuevo esta decisión a segundo plano. En general, no se puede exigir más que una cosa: que este punto de vista sea tenido en cuenta en la reflexión ética. Sin duda alguna, el comportamiento del Estado sería éticamente irreprochable si lograra eliminar el presunto engaño que exista en los individuos con respecto a los valores, y con ello consiguiera aportar una solución al conflicto existente en el interior de las personas. Si no es capaz de lograrlo, entonces una salida posible es la de dispensar a los individuos que posean tales motivos, del cumplimiento de los correspondientes preceptos. Semejante dispensa es una de aquellas autolimitaciones del Estado de las que se ha hablado en varias ocasiones: permite prevenir una vulneración de la soberanía mediante la desobediencia de los ciudadanos. Claro que si el número de esas autolimitaciones del poder estatal crece hasta el punto de que el Estado no pueda ya conseguir lo que es necesario para su propia conservación, entonces eso equivale a una autodisolución. Si esto es deber suyo, no puede decidirse en general, sino en cada caso concreto. De todas maneras se podría decir: un Estado en el que exista tal abismo entre los gobernantes y los gobernados, que estos últimos consideren como excesivo para el dictado de su conciencia moral todo lo que se les exija en interés del Estado, sería un Estado que habría perdido ya el fundamento de su existencia, siendo imposible restaurar tal fundamento mediante la aplicación de medidas de coacción.

[122] Ahora bien, ¿qué sucede, cuando no se trata de un supuesto valor, sino de un valor verdaderamente existente, o de un valor que no resulta sospechoso para el poder del Estado? Entonces no se trata ya, evidentemente, de librar a algunos ciudadanos de un conflicto, dispensándolos del cumplimiento de un precepto, sino que se trata de saber si al Estado le está permitido dictar un precepto que colisione con valores religiosos reconocidos por él (es decir, por sus representantes). Una ley estatal que limitara el culto divino o que pusiera impedimentos a los pastores de almas para el cumplimiento de su actividad pastoral, sería condenable sin duda alguna, y el Estado que la promulgara se desacreditaría a sí mismo. Y esta exigencia que se hace al Estado de que respete los valores religiosos no queda suspendida, aunque parezca que con ella se ponen en peligro algunos intereses vitales del Estado. Así como al individuo, en semejante caso, no le queda otra salida que la de poner su vida en manos de Dios, de la misma manera al Estado no se le puede reconocer como un derecho

moral el afirmarse a sí mismo en la lucha contra valores religiosos. (El hecho de que el Estado, según su propio sentir, no tenga ninguna relación con la esfera religiosa, y de que el conflicto ético se desarrolle, como tal, en el alma de sus representantes, no modifica para nada esta situación).

Hasta ahora hemos estudiado únicamente la posibilidad de una intervención perturbadora del Estado en la vida religiosa. Habrá que preguntarse, además, si es deber del Estado fomentar positivamente la vida religiosa. En efecto, las posibilidades de tal fomento son limitadas. Porque la vida religiosa se desarrolla en una esfera en la que por medio de la ley y de una intervención arbitraria no puede crearse nada ni destruirse nada. Sin embargo, la ley, que en este campo no es creativa, puede liberar fuerzas creativas o también puede impedir su desarrollo. Al adoptar disposiciones que abran a ciertos individuos la posibilidad de entrar en contacto con la esfera religiosa, se crean "ocasiones" para hacer que nazca una nueva vida religiosa: ocasiones de las que el individuo no dispone por sí mismo. En qué medida el Estado sea capaz de prestar tales servicios, eso pueden sugerírselo sus órganos, en la forma descrita anteriormente. El valor inherente a esta actividad subsidiaria es uno indirecto. Los anteriores análisis mostraron que el Estado no puede ser portador de valores religiosos propios. Porque los valores religiosos pertenecen a una esfera personal que le falta al Estado. En un pasaje anterior dijimos ya que el Estado no tiene alma. Y no la tiene [123] porque el Estado no se halla anclado en el alma de las personas que pertenecen a él. No lo entendamos erróneamente. Hay una dedicación al Estado, que es asunto propio del alma. Lo mismo sucede con todos los demás motivos que impulsan al individuo a "reconocer" al Estado o a no aceptarlo. Pero estos motivos, como se ha acentuado constantemente, constituyen únicamente el fundamento del que depende la existencia del Estado. Son indiferentes en relación con lo que el Estado es en cuanto tal. Porque eso pertenece totalmente a la esfera de la libertad. La persona no desempeña en todo ello un papel sino en cuanto es sujeto libre, y no en cuanto es un ser anímico. Por eso el individuo que vive en el Estado puede ser santo o no serlo, y lo mismo sucede con la comunidad cuya vida el Estado reglamenta, pero no sucede esto con el Estado mismo.

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Nota introductoria

"Introducción a la Filosofía" es una de las obras de Edith que más dificultades presenta a la hora de examinar su cronología y su aspecto redaccional. A la hora de dar datos concretos y seguros sobre el momento en que la escribió apenas los hallamos y además se ha creado gran confusión con una parte de esa obra y otra que lleva el título "Naturaleza, libertad y gracia".

Es encomiable la labor que ha realizado Claudia Mariéle Wulf con su introducción a la obra de Edith STEIN, Einführung in die Philosophie, *Freiburg-Basel-Wien, 2004 (ESGA 8), pp. IX-XXXIV*[1].

1. Materiales y redacciones de algunos temas.

Edith trabajó intensamente en la escuela fenomenológica de E. Husserl y el fruto de sus investigaciones filosóficas lo encontramos en

---

1 Este trabajo ha supuesto un avance sustancial, aunque debería ir corrigiéndose y mejorando en algunos puntos históricos y algunas interpretaciones que parecen forzadas si tenemos en cuenta el momento de los hechos con sus datos históricos existentes.

Resulta problemático un aspecto de la transcripción del texto steiniano, pues aparece una duplicidad inútil o contraproducente de bastantes subtítulos, esto es, de los primitivos y de los últimos o definitivos, éstos se hallan en el índice autógrafo de Edith; este problema se hace patente en los textos redactados por Edith en escritura Sütterlin. Y esto resulta más desconcertante por el hecho de que a esos subtítulos anteceden los números o letras, y así resulta más patente la desorientación al dar las divisiones y títulos de la redacción primitiva juntamente con los del definitivo índice que Edith escribió al final. Habría que mantener una modalidad, y lo lógico sería dar la última y definitiva, la que se da en el índice, que Edith solía escribir al terminar la obra, y la otra modalidad indicarla, si se quiere, en las notas.

su, por así decirlo, trilogía: 1) Sobre el problema de la empatía, *2)* Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu *(esto es,* Causalidad psíquica *e* Individuo y comunidad*), 3)* Una investigación sobre el Estado. *Estos trabajos fueron llevados a cabo en los años 1915-1920, aunque algunas obras aparecieran pocos años más tarde.*

Sabemos que Edith en los preparativos para su tesis doctoral había recogido abundante material[2]*, y seguiría este estilo en todos sus trabajos, fueran filosóficos, espirituales o históricos. Es importante tener en cuenta que, por ejemplo, en estos años 1915-1920, los mencionados trabajos publicados eran, por así decirlo, parte del material recogido que ella iba rumiando en su pensamiento y al que ella en su esfuerzo filosófico daba forma personal creando así un producto propio.*

Con una gran parte de la obra Introducción a la Filosofía *ocurre otro tanto.*

2. *Tema central: "La estructura óntica de la persona"...*

a. Referencias a su estudio sobre la persona.

La primera referencia al tema de la persona la encontramos en enero de 1917, cuando Edith estaba ocupada ordenando y revisando los papeles de Husserl[3]*. Edith estaba ya cansándose como asistente de Husserl en su quehacer de reordenar y rehacer el texto de sus papeles, pues quería comenzar a hacer algo nuevo y más personal: "Además estaría también más libre para comenzar de nuevo algo por cuenta propia", y comenzó sobre un punto que le diferenciaba del maestro (sobre la necesidad de un cuerpo para la empatía); y satisfecha por este intento, desea y añora algo más tiempo para su investigación*[4]*.*

En los meses siguientes, cuando ella seguía dando forma a los papeles de E. Husserl para poderlos publicar[5]*, nos dice que también*

2 Cf. *Autobiografía* II, 6.2, OC I, pp. 380, 384, etc.

3 Cf. Cta 6 (a Roman Ingarden, 28-I-1917), OC I, p. 561.

4 Cf. Cta 16 (a Roman Ingarden, 20-III-1917), OC I, pp. 578-579.

5 Cf. Cta 18 (a Roman Ingarden, 9-IV-1917), y Cta 26 (a Roman Ingarden, 26-VIII-1917), (OC I, pp. 580, 595.

estaba ocupada en un trabajo "propio"[6]*, a veces estimulada por algunos temas de los papeles de Husserl* (Ideas, *II, III...). No especifica más. Al año siguiente estaba ya muy ocupada con la obra* Causalidad psíquica; *quizás podría tratarse del tema sobre la persona, del que se habla en dicha obra, pero quizá también de los papeles que aparecerán en su* Introducción a la filosofía, *esto es, sobre el tema concreto de la estructura de la persona humana.*

Efectivamente, en febrero seguirá con el "análisis de la persona"[7]*. Creo que se trata de un tema que va trabajando, sin saber todavía claramente en qué trabajo concreto iba a desarrollar ese tema; pues ella misma añade en una carta: "Sobre el particular he trabajado no poco cuantitativamente, pero aún no sé cuánto se podrá aprovechar de todo ello". Pienso que los aprovechó tanto en la obra* Causalidad psíquica *como en la* Introducción a la filosofía *(en la parte de la estructura óntica de la persona).*

Al mes siguiente, en marzo, estaba trabajando, al parecer, más decididamente sobre "el análisis de la persona"[8].

b. Materiales y primeros textos de la obra.

En el manuscrito autógrafo de Edith Introducción a la filosofía *hallamos básicamente dos clases de letra o escritura. La más antigua, en escritura Sütterlin (debida a Ludwig Sütterlin, 1865-1917) corresponde a la parte del texto cronológicamente primero de la obra; y esta parte trata básicamente sobre "La estructura óntica de la persona y su problemática respecto al aspecto epistemológico"*[9]*, que a su vez era parte de otros textos que no nos han llegado.*

Ya hemos mencionado que, antes de esta redacción que conocemos, Edith hacía diversos ensayos personales con los materiales recogidos. Así, hasta llegar a la redacción que ahora conocemos de esa parte sobre la persona humana, el conocimiento y su conciencia, Edith continuamente iba corrigiendo y superándose.

---

6 Cf. Cta 26 (a Roman Ingarden, 20-VIII-1917), OC I, p. 595.

7 Cta 32 (a Roman Ingarden, 19-II-1918), OC I, p. 604.

8 Cta 34 (a Fritz Kaufmann, 9-III-1918), OC I, p.607.

9 Conviene evitar confusiones de identificación de textos diferentes, pues con este título se quiso identificar otro escrito de Edith, al que ella dio el título de "Naturaleza, libertad y gracia" (ACC, P/A-I-18), publicado el año 1962 (ESW VI, 137-197; aquí lleva el título "La estructura óntica de la persona y su problemática respecto al aspecto epistemológico") y que publicaremos en el volumen siguiente (III).

¿A qué año o años corresponden estos textos incluidos en Introducción a la filosofía *con cambios de numeración de páginas? Nos resulta dificultoso precisar la fecha con exactitud. Pues el problema principal a este respecto es que Edith estaba haciendo ensayos con este tema tanto en 1917 como en 1918; y seguramente tenía muchos textos sueltos ya redactados, pero el conjunto de lo que conocemos hoy, de lo que escribió en escritura Sütterlin, podríamos precisar más, pero sólo hipotéticamente.*

No conviene olvidar que esta parte, en escritura de Sütterlin, consta de unas 434 pequeñas páginas del autógrafo, esto es, algo más de la mitad de la obra. Estos textos se podrían dividir principalmente en dos bloques, lo que quiere decir que se trata de una redacción para la que Edith necesitó varios meses de intenso trabajo.

Ahora tengamos en cuenta los meses y años que estuvo trabajando intensamente en sus otras obras ya mencionadas (trilogía), y así podemos conjeturar cuándo pudo escribir básicamente estos textos en escritura Sütterlin que nos han quedado de esta Introducción a la filosofía.

Entre junio y noviembre de 1918 (algunos meses antes andaba también algo ocupada con el material) trabajó intensamente con Causalidad psíquica. *En agosto de 1919 estaba muy metida con* Individuo y comunidad, *obra que estaría terminada para fines de septiembre de ese mismo año.* Una investigación sobre el Estado *la había comenzado para primeros de octubre de 1920, y para fines de ese mismo año la obra estaba básicamente hecha (pero hay que tener en cuenta que varios meses antes estaría preparando materiales).*

Sospecho que los textos en cuestión, los manuscritos en escritura Sütterlin de la Introducción a la filosofía *podrían corresponder a primeros meses y último mes de 1918, y primeros de 1919. Pero precisando más, hasta podríamos decir que algunos materiales utilizados o ensayos primitivos suyos, en los que se basó para darnos el texto actual, podrían corresponder al año 1917.*

3. *Redacción de* Introducción a la filosofía.

a) Clases de filosofía.

Tenemos noticias de la época de su actividad de enseñanza de la filosofía, pues ella misma escribía el 30 de abril de 1920 a su amigo

Roman Ingarden: "En plan de bromas también yo he comenzado a impartir lecciones de introducción a la filosofía desde el punto de vista fenomenológico. Pero no en la universidad, sino, con la propia venia legendi, *en mi casa"; y le dice que sin haber hecho ninguna publicidad tenía más de 30 alumnos, y esperaban formar "un grupo consistente con el que se pueda trabajar a gusto"*[10]. *También se lo comunicará el mismo día a Fritz Kaufmann en parecidos términos*[11].

En diciembre de 1920 seguía "ocupada con diversas clases"[12]. *Sin embargo añade que había reducido al mínimo la preparación, con el fin de tener tiempo para ultimar el trabajo* Una investigación sobre el Estado, *que estaba bastante adelantado.*

Nos resulta lógico que Edith, siguiendo su costumbre de redactar un texto que sirviera de soporte para sus clases, escribiera en esta época su obra Introducción a la filosofía.

b) El texto autógrafo.

El manuscrito autógrafo (210 x 165 mm) que poseemos tiene 792 pequeñas páginas escritas, más 7 de índice, en total 799 pp.; y si descontamos las 434 páginas en escritura Sütterlin, de las que antes hemos hablado, nos quedan 365 páginas en escritura latina, que añadió en este año de 1920, y quizás también en los primeros meses de 1921. En el manuscrito hallamos varias paginaciones con correcciones; la última página numerada es la 750; normalmente las hojas están escritas por una cara, sin embargo, en 52 ocasiones se escribe en ambas caras de la hoja.

Cuando Edith trabajaba completando con nuevas partes y rehaciendo el texto en escritura latina, iba dando conexión a toda la obra. Así, las partes nuevas corresponden especialmente a las primeras páginas (1-283), y a las últimas (634-750); en el resto va añadiendo breves textos, corrigiendo otros, etc.

c) Algunos cambios importantes.

En las diversas revisiones que Edith hizo de este manuscrito son considerables algunos cambios en expresiones que corresponden a

10 Cta 94, OC I, p. 699.
11 Cta 95, OC I, p. 701.
12 Cta 100 (a Roman Ingarden, 6-XII-1920), OC I, p. 709.

diversos matices en los conceptos, matices que eran intentos de mayor clarificación.

Entre los muchos cambios hay unos tres que nos parecen más sobresalientes: 1) El concepto de conciencia; lo iba retocando y matizando hasta en siete ocasiones. 2) Más considerable es la matización o cambio en el concepto del yo hacia el concepto de alma; el "yo" o el "yo personal" es cambiado con frecuencia con el "alma". 3) Posteriormente hizo otro cambio importante y más general, esto es, en muchísimas ocasiones cambió "alma" en "psique"; Edith llevó a cabo un cambio o una matización general en el concepto de alma y de psique; según las últimas correcciones: "alma" es una cualidad general de la persona que es sostenida por el yo personal. El psique es el lugar de la vivencia, es de lo que se ocupa la psicología; el alma es algo que abarca más, algo personal y por lo tanto sellada de una cualidad espiritual.

4. Manuscritos y ediciones.

a) Manuscritos.

Ya hemos hablado del manuscrito autógrafo de la obra Introducción a la filosofía, *redactada con dos clases de escritura. El manuscrito se halla en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia (P/A-I-1); el índice de cuatro hojas, escritas en siete caras, antiguamente se hallaba en A-I-9, actualmente se encuentra con su correspondiente manuscrito.*

Entre los datos y las noticias autógrafas de Edith, especialmente en sus cartas, no aparece mención alguna sobre si tuvo alguna vez intención de publicar esta obra. Es posible que quizás en un inicio, esto es, cuando estuvo redactando el texto, pudiera tener alguna intención de su publicación (el esquema o índice existente quizás podría hacer pensar en una publicación...); sin embargo, hay otros dos indicios que nos podrían hacer pensar que no tuvo intención de publicar esta obra: a) no existe el manuscrito original, esto es, el texto mecanografiado, en el que normalmente insertaba algunas pequeñas correcciones autógrafas; copiar a máquina era el paso necesario para su impresión. b) Inmediatamente a esta obra, en 1921, en el interior de Edith sucedió algo tan importante que en adelante se le presentó otro panorama, esto es, ya no tenía deseos de preocuparse y ocuparse de la fenomenología como hasta entonces;

Edith misma nos da un testimonio relevante, aunque algo ambiguo: "En casa [Breslau] he dado comienzo a un ensayo religioso-filosófico. Lo que resulte de ello, aún no lo sé. Pero, previsiblemente, en el futuro trabajaré sólo en esta área"[13]*. Posiblemente se trata del escrito "Natur, Freiheit und Gnade" (Naturaleza, libertad y gracia).*

b) Ediciones.

Esta obra se publicó por vez primera en la colección Edith Steins Werke: Einführung in die Philosophie. *Freiburg-Basel-Wien, 1994, 277 pp. (Edición preparada por Lucy Gelber) (ESW XIII, Herder).*

Últimamente acaba de publicarse de forma más crítica y segura en la colección Edith Stein Gesamtausgabe: Einführung in die Philosophie. *Freiburg-Basel-Wien, 2004, XLIV-235 pp. Edición preparada por Claudia Mariéle Wulf (ESGA 8, Herder).*

En lengua castellana ha queda inédita.

c) Nuestra edición.

Aquí sólo queremos llamar la atención al método seguido en nuestra edición respecto a un concreto problema, ocasionado por el mismo manuscrito, redactado en momentos y objetivos diferentes.

La transcripción del manuscrito steiniano presenta algunas dificultades, especialmente en lo referente a títulos, divisiones y subdivisiones de párrafos, etc. La dificultad está en que Edith misma da en el texto primitivo divisiones y subdivisiones de párrafos en los márgenes de la correspondiente página. Pero después ella rehizo y completó el texto del manuscrito, y al finalizar el trabajo escribió el índice, el definitivo. Por lo tanto, nosotros seguiremos este índice, y las primitivas divisiones y subdivisiones de los párrafos, cuando contradicen el índice definitivo, los ponemos en nota. De esta forma el texto se presentará con más claridad, simplicidad y lealtad.

13 Cta 105 (a Roman Ingarden, 30-VIII-1921), OC I, p. 718.

[ÍNDICE]

[I]
Introducción:
A. Tarea de la filosofía 1
B. Método 15

I. Los problemas de la filosofía de la naturaleza 30 (1)[1]

a) Descripción de los fenómenos de la naturaleza 30
1. La conexión intuitiva del mundo espacial 30
2. Deslinde de la "naturaleza" material de entre la totalidad de los objetos del espacio 32
3. La estructura de la naturaleza material y la situación excepcional de los cuerpos sólidos 40
4. El espacio como constituyente de las cosas materiales y la tarea de la doctrina del espacio. (El problema del espacio en Kant, 53. Geometría no-euclidiana, 56) 50 (2)
5. Cualidad sensible, doctrina pura de los colores[2] 67
6. Manifestaciones de la materialidad; la substancia y la causalidad 70
7. La doctrina pura del movimiento y la doctrina pura del tiempo (Relatividad del movimiento, 95. Relatividad del espacio, 101) 77 (3)
8. Movimiento como acontecer natural (Aceleración y manifestación de cualidades materiales) 107

1 Edith añade en quince ocasiones un número entre paréntesis, y lo hace después de la correspondiente número de página del manuscrito. Desconocemos a qué puedan referirse esos números; quizás sean indicaciones para cada bloque de hojas del manuscrito.

2 En el margen añadió "teoría del tono" y lo subrayó.

[II] 9. Cambio puro y cambio en la naturaleza[3] 115
10. Perspectiva de las tareas de la filosofía de la naturaleza 131 (4)

b) Las ciencias naturales como problema filosófico 134
1. La actitud fundamental del físico 134
2. Cualidades primarias y cualidades secundarias 137

[III] 3. La posibilidad de una determinación exacta: el problema de la medición, (144) 141
4. Determinabilidad exacta del movimiento y reducción de todos los procesos naturales al movimiento4 153
5. La exigencia de verdad de la física y el principio de la economía del pensar 156
6. Los límites de la contemplación física de la naturaleza5 59

c) El conocimiento de la naturaleza como problema filosófico
1. Transición a la actitud de reflexión 161
2. La percepción sensible como fundamento de todo conocimiento de la naturaleza y sus notas características esenciales 163
3. El darse según la corporalidad: percepción propia y co-percepción 168
4. La esencia de las sensaciones y su importancia para la percepción; la constitución de la cosa 172
5. El significado metafísico del problema de la percepción; la cuestión del idealismo 183 (6)
6. El punto de vista empírico-naturalista 195
7. Idealismo y realismo6 201
8. El concepto del conocimiento; toma de conocimiento y conocimiento7 215 (7)
9. Conocimiento y juicio; la idea de la verdad y las condiciones de un conocimiento válido o de juicios verdaderos 224

3 En el margen izquierdo se añadió: "Substancia y tí. Espacio-Kontinuum y variedad de magnitudes y formas. p. ¡123! 142.

4 Al margen izquierdo añadió: "¡Medición! Añadir especialmente en la p. 155".

5 Delante de los números 5 y 6 Edith puso un signo indicando la unión de ambos párrafos.

6 En el margen izquierdo anota: "en relación a la p. 202 y siguientes comparar con Lipps".

7 En el margen izquierdo anota: "Trabajar el concepto de conocimiento de Reinach (juicio negativo), Rickert".

10. Objeciones criticistas. El significado de las categorías para el conocimiento (244) 235 (8)
11. Objeto y estado de cosas 251
12. Ontología formal y lógica formal: ser y verdad 260
13. Ausencia de presupuestos de la teoría del conocimiento. Evidencia como criterio para el ser y para la validez 265
14. Forma y materia del conocimiento; categorías materiales 270
[IV] 15. La materia del conocimiento de la naturaleza y su significado epistemológico-metafísico 273
16. Los límites del conocimiento 276
17. Tareas generales y especiales de la teoría del conocimiento 280 (9)

II. Los problemas de la subjetividad

Introducción: Los diversos significados posibles de la "subjetividad"; constitución de la personalidad 282
a) Conciencia y conocimiento de la conciencia
1. El "yo" puro y la conciencia[8] 289
2. La fenomenología como ciencia de la conciencia pura y la posibilidad de su método 292
3. Adecuación del conocimiento de la conciencia y posibilidades de engaño 309 (10)

b) La estructura óntica de sujetos psicofísicos 316
α) Corporeidad
1. El cuerpo vivo como cuerpo material dotado de modos especiales de manifestación 317
2. El cuerpo vivo 321
3. El cuerpo como organismo vivo 321
[V] 4. La persona como ser vivo 339
5. El cuerpo vivo como órgano de la voluntad[9] 345
6. El cuerpo vivo como órgano de expresión 346 (11)
β) La estructura de la psique[10]
1. La psique como realidad, sus estados y cualidades 351
2. El carácter 361
3. Tipos de caracteres y peculiaridad individual: el núcleo de la personalidad 373

8 Añadió en el margen izquierdo: "eventualmente ampliarlo".
9 Añadió en el margen izquierdo: "eventualmente ampliarlo".
10 Añadió en el margen izquierdo: "Falta una caracterización propia de lo espiritual".

4. El alma y sus profundidades, su relación con la vida del sentimiento y de la voluntad 391
5. Plasmación del cuerpo vivo por medio de la vida del alma 404 (12)
6. El concepto psicológico y religioso (eventualmente ingenuo) del alma 418
7. Individuos psíquicos no espirituales; seres corporal-espirituales privados de alma y espíritus puros 424 (13)

c) El conocimiento de las personas 433
1. Experiencia de sí mismo y experiencia del otro. La percepción del cuerpo vivo ajeno) 434
2. La comprehensión de la psique ajena y de la vida anímico-espiritual (536ss: experiencia sin mediación de manifestaciones exteriores) 464
[VI] 3. Característica sintetizadora de la experiencia ajena 549 (14)
4. Experiencia del propio ser y de la propia vida anímico-espiritual 552
5. Experiencia de la propia psique 557
6. Experiencia del propio cuerpo vivo 588 (15)
7. Conexiones psicofísicas; el entrelazamiento de la percepción interna y de la percepción del cuerpo vivo 616
8. Cooperación entre la experiencia propia y la ajena 631

d) La ciencia de la subjetividad 636
1. Fisiología como ciencia del cuerpo vivo; particularidades de la determinación cientificonatural de las leyes de la naturaleza (642ss) 638
2. Psicofísica y psicología 661
[VII] 3. Las ciencias del espíritu[11] 670
α) Legalidad del ser de la vida espiritual y su cooperación con leyes psicológicas 670
β) Ciencias del espíritu apriorísticas y empíricas 676
γ) La captación de la individualidad en las ciencias del espíritu; el problema de la expresión 680
δ) El método histórico como ejemplo del procedimiento de las ciencias empíricas del espíritu: el concepto de la "fuente"; verdad artística y verdad histórica; testimonio y relato (695);

11 Puso este título tachando el que tenía puesto: "Estructura y conocimiento del ser espiritual".

determinación e interpretación (696); crítica (702) 688
ε) El objeto de la historia y su significado para el deslinde del concepto de fuente. El valor del conocimiento histórico 711
ζ) Objeto y método de las ciencias de la cultura; filología (733); morfología de las personas individuales (740) 731
η) Necesidad de complementación del procedimiento de las ciencias del espíritu 745

<INTRODUCCIÓN>

<La tarea de la filosofía>[12]

Cuando se recibe la promesa de que se nos va a ofrecer una introducción a la filosofía, lo primero que esperamos es una aclaración de lo que es propiamente la filosofía. Claro que tal cosa no puede enunciarse en unas cuantas palabras. Según una afirmación bien conocida, no se puede aprender ni enseñar lo que es la filosofía, sino que únicamente es posible aprender y enseñar a filosofar[13]. No se puede llegar a la meta sin ponerse en camino. Sin embargo, algo querremos saber sobre la meta, antes de que se nos muestre el camino para llegar hasta ella. Así que trataremos de ver anticipadamente lo que es la filosofía, antes de que ese camino se nos vaya esclareciendo poco a poco.

/ Si nos atenemos al sentido original del término, prescindiendo de todo lo que se ha ido adhiriendo a él, después de un largo uso y abuso de la expresión, y si queremos captar el contenido puro del término, entonces tendremos que recurrir a Platón. Para él, la filosofía es el amor a la sabiduría, es decir, el *eros* platónico, la tendencia al conocimiento puro. Sin embargo, con esta definición no podremos darnos por satisfechos hoy día. En primer lugar, en ella se contempla a la filosofía únicamente bajo su faceta subjetiva, como una vida de la personalidad, y no como una disciplina científica. Y, además, habrá

12 Aquí el manuscrito sólo ponía "I". Pero los títulos y subtítulos y sus respectivas divisiones que seguimos son los que aparecen en el índice definitivo.

13 Parece referirse a una frase de Immanuel Kant en la obra *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], Riga, 1781.

que preguntarse: ¿De qué índole es el conocimiento al que se tiende en la filosofía? ¿Y adónde se encamina? En toda ciencia y en toda actividad científica se trata del conocimiento y de la adquisición de conocimiento. [2] ¿Es que la filosofía no tiene su propio campo? Vemos que, de hecho, en la época en que se acuñó el término, la filosofía y la ciencia no eran aún conceptos separados. Y la mejor manera de adquirir ideas claras sobre el sentido de lo que es filosofar, será el deslindarlo de la tendencia original, a saber, tal como ésta se nos presenta antes de cualquier separación y escisión.

Así que tratemos de aclarar nuestras ideas en cuanto a la actitud particular ante el mundo, que constituye la esencia de toda actividad científica en general. Hay una actitud ante el mundo a la que podríamos designar como "natural" o "ingenua", porque es propia del hombre, / tal como éste vive y actúa en su cotidianidad. Todo ser humano, en cuanto mira a su alrededor con ojos bien abiertos, se encuentra en un mundo de cosas y de personas, con las que se halla en viva interacción. Todas ellas causan sobre él una cierta impresión, le atraen o le repelen, le parecen deseables o dignas de rechazo, pero en todo caso se le presentan con una determinada significación para él. Y con arreglo a ella, el individuo configura su propio comportamiento con respecto a ellas, y decide su propia actividad práctica, en lo cual suele quedar absorbida su vida ingenua. Pero, en medio de esa vida activa, le sucederá el que alguna cosa aparezca –por decirlo así– de manera nueva ante él y le llene de asombro. [3] El individuo observa de repente que, prescindiendo por completo del significado que esa cosa tiene para él, ésta tiene su propio ser y su propia esencia, y que la faceta que está vuelta hacia él, es tan sólo una de ellas entre otras muchas, y que tal vez no sea ni siquiera una faceta muy importante, considerada "objetivamente".

La palabrita "*objetivo*" desempeña en la filosofía un gran papel, y nos hallamos precisamente en el lugar en el que conviene aclarar por completo su sentido. Para la "actitud natural" no existe todavía, en absoluto, la diferencia entre subjetividad y objetividad. El hombre ingenuo es el centro de su mundo circundante, y ese mundo circundante es el mundo de las cosas, tal como éstas se agrupan en torno a él y aparecen desde su propio punto de vista. / Más allá de eso, no existe nada para él. Pero en la nueva actitud –que podemos denominar *teorética* o precisamente *objetiva*– la mirada se dirige hacia las cosas, tal como éstas son en sí mismas. El individuo cognoscente sale de su posición central y se contempla a sí mismo como objeto, como

parte del "mundo objetivo", dirigiendo la mirada hacia sí mismo. Ahora bien, con respecto a los demás objetos, él pone entre paréntesis sus propias características, de las cuales depende el significado que los objetos tienen para él, y con ello suprime los límites que le impiden contemplar libremente al mundo de los objetos.

El sujeto teorético es un ojo completamente abierto, que contempla el mundo "desinteresadamente", [4] es decir, sin dejarse extraviar por intereses prácticos. Lo que Ranke[14] señaló como el ideal del conocimiento histórico, a saber, que yo me desligue de mí mismo y vea las cosas tal como sucedieron en sí mismas, eso mismo se aplica –con las debidas adaptaciones– a todo conocimiento científico. Éste se dedica, con entrega completamente desinteresada, a captar las cosas en sí mismas. (No se debe buscar nada más allá de lo que eso quiere decir. Alguien conocerá seguramente el resultado de la "Crítica de la razón", de Kant[15], según el cual no es posible conocer las cosas en sí mismas. Lo que acabamos de afirmar, no dice nada ni en contra ni en favor de ello. Por el momento, no pensamos en adentrarnos en absoluto en problemáticas tan difíciles. / Lo que queríamos ofrecer aquí era tan sólo una descripción sencillísima de dos actitudes diferentes por principio, que todos conocen por sus propias experiencias: la actitud natural, en la cual son determinantes los intereses prácticos para todo aquello que queda dentro del horizonte visual del sujeto, y la actitud teórica, en la cual el ser mismo de las cosas es el interés rector).

En el interés teorético, que es el impulso original hacia una contemplación y conocimiento desinteresados del mundo, debemos ver la fuente original de toda actividad científica. Esta actividad, al volverse sucesivamente hacia distintos ámbitos de objetos, hizo que surgieran las diversas ciencias. Primeramente [5] fue la naturaleza exterior la que dirigió hacia sí misma la mirada investigadora; luego lo fue el alma del hombre, sus estados interiores; posteriormente, los sucesos históricos, las creaciones de la mente misma. De esta manera surgieron las ciencias naturales, la psicología, la historia y las ciencias del espíritu, que tratan de las formaciones culturales objetivas, etc.

Pero ahora surge de nuevo la pregunta: Después de la formación de las diversas ciencias, ¿qué terreno objetivo quedó reservado para la filosofía, y en qué se diferencia la actitud filosófica de la actitud de

14 Cf. p. 175.
15 Cf. p. 218.

la ciencia en general? En primer lugar, habrá que hacer constar que el ámbito de la investigación filosófica no ha quedado restringido por el deslinde que se ha hecho de las tareas específicas de las diversas ciencias particulares. Sino que sucede todo lo contrario: / en la forma de esas ciencias han surgido para la filosofía nuevos objetos de investigación, que hasta entonces habían sido objetos desconocidos en el mundo. La tarea filosófica no ha quedado restringida por las ciencias positivas. Las ciencias positivas se atienen a los objetos, tal como éstos se encuentran en el mundo, y tratan de investigar cuáles son sus características efectivas. Toman como punto de partida la *experiencia natural*, e, impulsadas por el interés teórico, que trata de saber acerca de los objetos más de lo que se halla exigido por las necesidades de la vida práctica, se trasforman en *experiencia* [6] *científica*. Tales ciencias crean *métodos* de experimentación, que sean planteamientos sistemáticos de los problemas suscitados por los objetos, y métodos que sean adecuados para proporcionar las respuestas debidas a esos problemas[16].

En contraste con ello, la *filosofía no es una ciencia que proceda de la experiencia*, y lo que a la filosofía le interesa en los objetos *no* son *las índoles* que ellos tengan *de hecho*. En cierto modo, siempre es *casual* el modo en que los objetos se hallen caracterizados de hecho. Es algo que no sólo depende de ellos mismos, sino también de las circunstancias en las que se presentan y de las relaciones en que se hallan con otros objetos. Si estas relaciones fueran diferentes, los objetos mostrarían / índoles distintas. La ciencia positiva, según su estado esencial, es la investigación de esas relaciones. El objeto es para la ciencia el punto de intersección de innumerables relaciones. Pero, en realidad, no se agota con ello. El objeto no es solamente lo que se halla en tales o cuales circunstancias, no tiene únicamente índoles casuales, sino que además posee una *esencia*, cualidades que le corresponden *necesariamente* y sin las cuales no podría existir. Esta esencia de las cosas, su *genuino ser*, su ὄντως ὄν (como lo denominó Platón), es lo que la filosofía viene contemplando. Y en la medida en que la filosofía es una investigación de la esencia, en esa misma medida podemos designarla como *ontología*. Introducimos este nuevo término, porque con [7] las cuestiones ontológicas, como veremos en seguida, no se agota la problemática filosófica. Por tal moti-

16* Por principio, no se diferencian de ello ni siquiera las ciencias que, como las matemáticas, se ocupan de objetos *ideales*. El demostrarlo sobrepasaría el marco de las reflexiones propias de una introducción.

vo vale la pena introducir un término propio, ya que se trata de una extensa disciplina, articulada ulteriormente en muchos sectores particulares de investigación. En efecto, la esencia o la estructura óntica no es igual en todos los objetos, sino que difiere de manera específica en cada ámbito de objetos, y debe ser investigada de manera particular para cada uno de ellos. Hay una ontología de la naturaleza y una ontología del espíritu. Para decirlo de modo más preciso: mientras que las ciencias empíricas de la naturaleza investigan el tipo de objetos que se presentan en la naturaleza y cómo la constituyen, / la ontología de la naturaleza pregunta qué es una *cosa material en general* (es decir, cuál es su esencia), qué es un organismo en general, etc. Mientras que la historia observa el proceso de desarrollo de los pueblos y de las personalidades individuales que desempeñaron un papel importante en ellos, la ontología investiga lo que es en general una personalidad individual, un pueblo, un Estado, un suceso histórico. La ciencia positiva[17] del derecho constata cuál era o cuál es el derecho válido para tal o cual pueblo. La ontología del derecho –o, como decimos también en contraste con la ciencia empírica: la ciencia apriorística del derecho– investiga qué es el derecho en general. La filología investiga qué formas de lenguaje se presentan [8] en la lengua alemana, francesa, inglesa, etc., mientras que la lingüística comparada investiga además qué formas son comunes a las diversas lenguas conocidas por la experiencia. Por el contrario, la ontología del lenguaje investiga lo que es el lenguaje en general, las peculiaridades que pertenecen necesaria, universal e ineludiblemente al lenguaje. Esto es lo que teníamos que decir acerca de la opuesta dirección en que se halla la investigación en la ontología y en la ciencia positiva.

Al examinar las cosas más detalladamente, vemos que esas diversas investigaciones no trascurren independientemente las unas de las otras, sino que se hallan en determinadas relaciones. Así como la esencia y el hecho no existen separados el uno del otro, / sino que todo objeto empírico tiene una esencia, y toda esencia es esencia de objetos, así también la ciencia de la esencia y la ciencia empírica se hallan en una particularísima relación de dependencia. En todas las investigaciones de una ciencia positiva, las verdades esenciales del correspondiente ámbito *se presuponen* como *evidencias*, aunque el investigador positivo mismo no se dé cuenta jamás claramente de ello. Si uno se dedica a examinar una determinada cosa material en su

17 Con ciencia "positiva" se entiende la ciencia empírica. Con "positivo" se indica aquí la accesibilidad a un examen empírico.

particularidad, se presupone como conocido lo que es una cosa material. Si el botánico determina las características de una planta recién descubierta, entonces él cree que sabe lo que es una planta en general. Y el [9] historiador que narra la historia de un pueblo, no se siente obligado a investigar lo que es un pueblo. Todos estos son presupuestos de las ciencias positivas. El investigador individual tiene derecho a dejarlos sin dilucidar; pero, en sí, no son absolutamente claros ni evidentes, sino que exigen un tratamiento especial, y éste ha de realizarlo la ontología. Por este motivo, la ontología debe considerarse como el fundamento propio de las ciencias positivas. Éstas dependen de la ontología. Y aunque no es necesario que la tarea ontológica se resuelva para que pueda comenzar la labor de las ciencias positivas (el camino, de ordinario, va más bien en sentido inverso), sin embargo éstas se ven favorecidas progresivamente por el / esclarecimiento de sus fundamentos.

Ahora bien, hay también presuposiciones de las ciencias en otro sentido distinto del que acabamos de indicar. Y su dilucidación es la tarea de otra disciplina filosófica: la *teoría del conocimiento*, como se la suele llamar actualmente. Hablando en sentido kantiano y con una expresión mejor, por ser más global, la llamaríamos: *crítica de la razón*. Para contemplar su ámbito, hemos de dirigir la mirada en una dirección enteramente distinta de lo que habíamos hecho hasta ahora. Nuestra mirada se había dirigido hasta ahora hacia el mundo de los *objetos*; sondear su íntima estructura óntica parecía ser la tarea de la filosofía. Pero ahora el sujeto, que tiene ante sí el mundo de los objetos, puede volver la mirada –*reflexionar*– sobre sí mismo, sobre su conocer [10] o, en sentido más amplio, sobre la *conciencia* que él tiene de los objetos. Luego parece que la conciencia se halla encerrada en su propio ámbito; el hecho fundamental de toda la vida de la conciencia, que era para nosotros lo más natural y lo más obvio, a saber, el hecho de que a la conciencia se le contrapone un mundo objetivo, se convierte ahora en el enigma, y surge la pregunta: *¿Cómo es posible que la conciencia se dirija hacia objetos*, hacia objetos que están fuera de ella misma, que tienen su propio ser, desligado de la conciencia: un *ser trascendente*, como suele decirse?

El fenómeno de la conciencia que se trasciende a sí misma, de la captación de objetos, se halla en el centro de la disciplina que hemos designado como crítica de la razón. Sin embargo, no se trata / en todo ello de un problema sencillo, sino de una cuestión que se articula de maneras tan variadas como el mundo mismo de los objetos. Para cada

ámbito de objetos hay que comprender de manera particular cómo es posible el tener conciencia de él. Y, así, hay una crítica de la experiencia de la naturaleza, del conocimiento histórico, etc.

Estas relaciones que existen entre la conciencia y los objetos nos hacen sospechar que la ontología y la crítica de la razón se hallan también relacionadas mutuamente, en cierto modo. A las diferencias esenciales de los objetos les corresponden las diferencias esenciales de las estructuras de la conciencia; y, puesto que no es posible investigar la conciencia, sin investigar los objetos hacia los que la conciencia se dirige, [11] vemos que las diferencias ontológicas –la dilucidación de las diversas estructuras de los objetos– proporcionan el hilo conductor para averiguar las correspondientes estructuras de la conciencia. Así que, aunque es patente que la crítica de la razón depende de la ontología, sin embargo se puede decir en otro sentido que la crítica de la razón es, a su vez, el "presupuesto" de la ontología. Pues, para las estructuras apriorísticas del ser, hay que mostrar, lo mismo que para todas las objetualidades, cómo es posible un conocimiento de las mismas. Aparece, pues, una relación recíproca y una conexión inseparable entre ambas disciplinas filosóficas fundamentales.

Hemos indicado ya en un lugar anterior que las ciencias / mismas son objeto de reflexión filosófica. Y, por cierto, se deducen problemas para *las dos* clases existentes en los modos de reflexión filosófica, que habíamos conocido. En cuanto a la crítica de la razón, esto se hallará claro sin más. Aunque hemos partido de que esa crítica se ocupa de la conciencia de los objetos en general y de que, por tanto, tiene que ver también con la experiencia precientífica natural en todas sus formas, sin embargo, al hablarse de una "actividad de la razón", suele pensarse ante todo en la investigación científica. Por cuanto la crítica de la razón se ocupa de hacer comprensible el procedimiento de la ciencia en general y de cada una de las ciencias en particular, suele designársela como *lógica epistemológica* [12] y también como *metodología*[18]. Existe, además, una reflexión *ontológica* de las ciencias: frente a la investigación del espíritu que cultiva la ciencia, existe una investigación de la estructura de la ciencia misma, tal como ésta aparece como una objetualidad propia ante el espíritu. La disciplina a la que incumbe esta investigación, se conoce con el título de *lógica pura* o *lógica formal*.

18 Así se manifiesta Windelband sobre Kant en *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1912, 1151.

Cuando nosotros usábamos la expresión "crítica de la razón" con preferencia al término, corriente hoy día, de "teoría del conocimiento", quisimos expresar que la problemática filosófica abarca un campo más amplio que el conocimiento de objetos y que los objetos del conocimiento. Hay otras formas de conciencia, además de la conciencia cognoscente, y hay también otras funciones / de la razón, que no son menos capaces ni están menos necesitadas de un esclarecimiento filosófico: el *sentir*, el *querer*, el *actuar*[19]. Hay una disciplina que se orienta hacia esas tres funciones fundamentales en su cooperación: la *ética*. Es verdad que se está acostumbrado a considerarla como la doctrina acerca del obrar rectamente, y aunque en general no se piensa en desligar entre sí al querer y al actuar, sin embargo un problema muy discutido en la historia de la ética es el de si la tercera función mencionada, el sentir, pertenece también a la ética. El que lleguemos a adquirir ideas claras sobre esto, será una tarea importante de ulteriores reflexiones. Pero, sea como sea, lo cierto es que la problemática de la vida del ánimo [13] no llega a agotarse, una vez que la hemos considerado desde el punto de vista del actuar rectamente. El sentir es una forma de conciencia múltiplemente diferenciada, y en consecuencia hay diversas disciplinas que han de integrarse en el ámbito de sus reflexiones. Mencionaré la *estética* y la *filosofía de la religión* como campos bien deslindados de sus reflexiones.

En lo que respecta a todos estos ámbitos, hemos de tener clara una cosa: la doble faceta de la forma de reflexión, que hemos llegado a conocer en el terreno de la filosofía teorética, se extiende también a los nuevos sectores de problemas. Aunque primeramente la hemos mostrado de manera visible desde el punto de vista de la conciencia, sin embargo pertenece ineludiblemente a toda conciencia de razón, / no sólo a la conciencia cognoscitiva, el tener un objeto correlativo al cual se refiera. En todo sentir se siente *algo*; en todo querer se quiere *algo*; en todo actuar se obra *algo*. En consonancia con ello, las disciplinas filosóficas mencionadas no son nunca mera crítica de la razón, sino que son siempre, a la vez, investigación de la estructura de los objetos que corresponden a la conciencia de la razón investigada en cada caso. La estética no es sólo análisis de las vivencias estéticas, sino que tiene que responder también a la pregunta acerca de la esencia del objeto estético. La filosofía de la religión tiene que investigar

19 Según Descartes el *sentir*, el *querer*, el *actuar* pertenecen a la actividad del yo cognoscente: *Principia philosophiae* [Principios de la filosofía], 1644, 5.

el objeto religioso. Y la ética, según la concepción mantenida aquí, no puede arreglárselas sin una doctrina acerca de los valores, [14] que son los objetos específicos de su campo. Claro está que un conocimiento más profundo de estas relaciones no se obtendrá sino cuando hayamos abordado el estudio concreto de los problemas que aquí se han esbozado tan sólo fugazmente.

Antes de que comencemos a hacerlo, hay que señalar todavía un punto particular. Llegamos a conocer los diversos ámbitos de problemas filosóficos, cuando hubimos descubierto las diversas funciones fundamentales de la conciencia y los campos de problemas que a ellas corresponden. Sin embargo, esta separación no debe considerarse como absoluta. En el fondo, la razón es *una*, la conciencia es una e indivisa, y todas sus funciones concurren a la plenitud de la vida. El comprender esta unidad y el comprender las diversas / funciones a partir de esta unidad es, en sí misma, una tarea de la filosofía. Y ni una sola función se habrá comprendido plenamente, mientras no se haya considerado su conexión con las demás funciones. No hay ningún objeto teorético, es decir, no hay ningún objeto conocido o por conocer, que no pudiera ser también apetecido o aborrecido, y en el que no se pudiera obrar prácticamente. Por otra parte, no hay ningún valor que no sea inherente a algún objeto que deba contemplarse de manera puramente teorética. Y, además, los valores mismos, que originalmente hemos considerado como los objetos específicos del sentir, pueden llegar a ser también secundariamente objetos del conocimiento. Todas estas conexiones deben esclarecerse. Por necesaria e ineludible que sea la separación [15] entre los diversos ámbitos del ser y de la conciencia, no se logrará una comprensión plena, sino cuando se hayan aclarado también las relaciones mutuas entre los ámbitos separados.

Con esto se nos vuelve a presentar de nuevo lo que parecía que se nos iba cada vez más de las manos, cuantas más eran las disciplinas filosóficas particulares que llegábamos a conocer: la *unidad de la filosofía*. Esta unidad se manifiesta por el hecho de que todo campo parcial necesita quedar completado por los demás campos parciales. Y sin ellos se encontraría lleno de enigmas. Ahora, una vez que hemos destacado, uno detrás de otro, sus problemas particulares, podremos atrevernos, sin suscitar la apariencia de formular frases altisonantes, podremos atrevernos a formular en breves palabras *el problema de la filosofía*. Hay una / meta hacia la cual trabajan todas las investigaciones filosóficas particulares; y a la consecución de esa meta todas ellas concurren. Esta meta es la de *entender el mundo*.

<Método>[20]

Sobre la meta tenemos ahora ideas claras. Pero esa meta se cierne para nosotros en una lejanía infinita, y todavía no vemos el camino que pueda conducir a ella. Hay que buscar ahora el método del filosofar. Para no ir descaminados, debemos tener presentes con claridad las exigencias que el método filosófico debe satisfacer para llegar a la meta. Hemos visto en qué relación se halla la filosofía con las ciencias positivas: sabemos que la filosofía constituye su fundamento efectivo y su presupuesto, y que investiga lo que puede ser aceptado por ellas como evidente, sin ulterior examen. [16] De ahí se deduce para el método filosófico la conclusión de que éste no debe asentarse sobre los resultados de cualquier ciencia positiva[21]. Y se muestra como completamente errónea la concepción que asigna a la filosofía la tarea de establecer, basándose en los resultados de las diversas ciencias, "una imagen armónica del mundo". Claro está que la labor filosófica sirve en último término para el fin de hacer posible una visión del mundo en el sentido original del término[22]. Pero lo conseguirá únicamente cuando haga que las ciencias particulares queden aclaradas filosóficamente y cuando las comprenda en su sentido y conexión, y no se limite a reunir conocimientos particulares no investigados.

Por consiguiente, los conocimientos científicos no nos sirven para nada; han de quedar "desconectados", cuando se trata de fundamentar la filosofía como ciencia "última". / Entonces, ¿será quizás la experiencia natural y precientífica el instrumento de conocimiento del que se sirva la filosofía? Quien haya ido siguiendo las anteriores reflexiones, estará dispuesto sin más a responder a esta pregunta con un "no". En efecto, la diferencia entre la experiencia natural y la experiencia científica se basa en que esta última se halla purificada de los intereses prácticos con que el hombre ingenuo se acerca al mundo, y en el hecho de que procede sistemáticamente. Esto significa que evita ciertas fuentes de errores, por los que se halla amenazada siempre la experiencia natural. En cambio, acepta ya de la experiencia los presupuestos con los cuales trabaja, los presupuestos con los que ella

20 Aquí el manuscrito sólo ponía "II".

21 Edith a continuación explica el método fenomenológico; véase también su escrito *Estructura de la persona humana*, OC IV, pp. 590-591.

22 Edith entiende aquí una visión del mundo en un sentido libre de prejuicios, véase su escrito *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, en ESW VI, p. 3 (aparecerá en OC III).

enlaza en su investigación, y lo hace precisamente de modo que esos presupuestos estén incluidos en la experiencia, sin que puedan estar justificados por ella y sin que [17] sean sometidos tan sólo a un examen. Escojamos un ejemplo bien conocido: el hecho de que todo lo que sucede en la naturaleza tenga una causa, es un axioma sobre el que se basan las ciencias naturales como investigación sistemática de las conexiones causales. Este axioma expresa algo que se encuentra incluido ya en la experiencia natural (el hombre ingenuo concibe ya todo suceso como efecto de una causa conocida o desconocida), pero sin que esto se pueda fundamentar en modo alguno por la experiencia. Por consiguiente, una filosofía fundamentada en la sola experiencia es algo tan absurdo como una filosofía fundamentada en la ciencia experimental.

La imposibilidad, por parte de la experiencia, de alcanzar conocimientos filosóficos puede hacerse palpable, además, desde otro punto de vista. El terreno de investigación de la filosofía debe ser un campo de *absoluta* / certeza[23], de conocimiento irrevocable. Ahora bien, en todo el ámbito de la experiencia no existe un conocimiento indubitable. Por principio, toda experiencia puede quedar superada por una nueva experiencia; su valor cognoscitivo puede quedar eliminado. La percepción más clara y distinta, en la que una cosa se presenta palpablemente ante nuestros ojos, puede mostrarse como un sueño o una alucinación. Por consiguiente, si la filosofía ha de ser un ámbito de conocimiento indubitable, entonces no sólo hemos de descartar los resultados de las ciencias particulares, sino que además hemos de "poner entre paréntesis"[24] todo lo que sabemos por experiencia. Pero entonces ¿qué es lo que nos queda, si descartamos todo lo que, por lo demás, estamos acostumbrados a considerar como posesión de nuestro conocimiento? Descartes lo vio ya en su famosa reflexión sobre la duda, con la cual hemos enlazado hace un momento: Aunque podemos dudar de todo [18] lo que la experiencia natural y la ciencia nos enseñan, queda, no obstante, una cosa como resto indubitable: *la duda misma*. Y no queda sólo la duda, sino también la percepción cuya fiabilidad se pone en duda, en cuanto tal percepción es conocimiento del sujeto que duda, y queda, por tanto, toda vivencia en general, todo el ámbito de la *conciencia*.

---

23 En la absoluta certeza se halla el objetivo filosófico de Edith, que ella considera alcanzable, pero después cambió esta idea a favor del conocimiento teológico.

24 Cf. René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, (París, 1641); *Principia philosophiae*, (Amsterdam), 1644, 4.

Descartes abrió sólo la perspectiva de ese campo de investigación, sin que hiciera luego un uso más amplio de su descubrimiento fundamental. El hecho de que se trata aquí de un gran ámbito de investigación y del campo de una ciencia especial, lo puso de relieve por vez primera Husserl[25]. Ahora debemos tratar de sondear un poco más detenidamente de qué se trata en todo ello, a fin de comprender que aquí se encuentra no sólo un terreno, hasta entonces inexplorado, de investigación científica especial, sino también el necesario punto de partida de toda investigación filosófica, el terreno absoluto que / buscamos. En primer lugar vamos a convencernos de que aquí pueden obtenerse de hecho conocimientos absolutos. Cuando creemos percibir un pájaro volando y, al fijarnos más detenidamente, nos damos cuenta de que se trata de hecho de la caída de una hoja, entonces nuestra percepción queda desenmascarada como un engaño, y hemos de retirar todas nuestras afirmaciones sobre el pájaro en vuelo, que pretendían ser expresión de hechos de experiencia. Pero el que hayamos tenido la percepción de un pájaro volando, ese hecho es insuprimible y no puede ser cuestionado por ninguna nueva experiencia. Y todo lo que pertenece a este *fenómeno* –la percepción del vuelo de un pájaro– puede ser descrito, y esta descripción sigue siendo verdadera, aunque la percepción haya demostrado ser engañosa. La descripción no debe sobrepasar ni en un milímetro el límite de la existencia del fenómeno, el límite de la vivencia. [19] Si lo hace, entonces habrá abandonado el terreno de lo absoluto. ¿Qué es lo que pertenece, entonces, a la existencia de la vivencia de la percepción? Pertenece a ella, en primer lugar, el que el sujeto que percibe piense tener ante sí un objeto; que el sujeto esté dirigido hacia algo que quede fuera de él. A esta dirección hacia un objeto solemos designarla como *intención*. Hay múltiples clases de vivencias intencionales. La intención perceptiva se caracteriza por el hecho de que cree tener ante sí un *ente corporalmente* y *en sí mismo*. El hecho de que esté orientada hacia un ente, la diferencia, por ejemplo, de la intención de la voluntad, que se dirige hacia un deber ser, que todavía no existe. El que ella crea tener ante sí ese ente *en sí mismo*, la diferencia de toda intención simbólica, que está dirigida hacia un ente por medio de otra cosa, de un signo: por ejemplo, la huella que dejan unas ruedas / y que encamina la mirada espiritual hacia un coche que marcó tales huellas. Finalmente, la *corporalidadd* de lo contemplado diferencia a la intención perceptiva de la del recuerdo o de la de la fantasía, que se pre-

25 Cf. p. 74.

sentan sólo a través de imágenes[26]. Por tanto, es propio de la percepción el hecho de ser la percepción de un objeto individual con un contenido enteramente determinado: precisamente la de ese pájaro en vuelo.

El carácter de la intención como tal y de cada una de sus características especiales indica que la vivencia no está descrita completamente, cuando se describe tan sólo la faceta subjetiva; más aún, que la faceta subjetiva no puede describirse en absoluto, si no se tiene constantemente ante la vista su polo opuesto: lo objetivo a lo que se refiere la vivencia. En toda percepción se percibe *algo*, y eso percibido como tal (no como existente objetivamente) tiene que describirse [20] conjuntamente, si es que ha de describirse la percepción: es algo que pertenece conjuntamente al fenómeno de la percepción. Pero téngase muy en cuenta: cuando yo, en la actitud ante la vivencia –la *actitud fenomenológica*– describo al pájaro que vuela, no estoy describiendo ninguna cosa de la naturaleza, no doy expresión a ninguna experiencia natural, sino que no hago más que reflejar fielmente lo que se halla incluido en la vivencia de la percepción. La percepción es percepción de un objeto que se manifiesta de tal o cual modo. Y esto sigue siendo verdad, aunque la percepción demuestre ser engañosa, y el objeto percibido no exista o sea, no obstante, una cosa diferente de lo que uno pensaba, mientras duraba la vivencia de la percepción.

Así que toda vivencia intencional tiene dos facetas, que deben tenerse en cuenta en la descripción: una faceta subjetiva y una faceta objetiva. Husserl las denominó *nóesis* y *nóema*[27]. Esta sencilla constatación tiene extensas consecuencias. Se deduce de ella / que todo el mundo de los objetos, que amenazaba con desaparecer para nosotros a causa de la eliminación de la experiencia natural, se integra con signos distintos en la reflexión fenomenológica: no como mundo existente, tal y como la experiencia natural lo sitúa, sino como correlativo de la vivencia. Por ahora podemos dejar a un lado la cuestión acerca de la *existencia* del mundo. No la negamos, al no hacer uso de la experiencia natural; lo único que hacemos es proceder a una suspensión de juicio –a una Ἐποχή, como solían llamarla los escépticos. Hemos buscado un campo de conocimientos absolutos, y lo hemos

26 Véase en Henri Bergson, *Matière et mémoire* [Materia y memoria], París, 1896.

27 Véase en Edmund HUSSERL, *Ideen* I [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, México, 1993].

encontrado: es el terreno de los fenómenos, es decir, de las vivencias puras con todo lo que a ellas les pertenece. Y a ese ámbito de los fenómenos pertenece el mundo mismo.

El método filosófico que nosotros buscábamos, consiste en la descripción fiel de los fenómenos, a la cual denominamos fenomenología. [21] Pero todavía son precisas algunas dilucidaciones para exponer tan claramente el método fenomenológico y su trascendencia, que podamos atrevernos a realizar con él un primer intento (porque sólo nos lo asimilaremos por completo, cuando hagamos uso práctico de él). En primer lugar, debe quedar completamente claro qué es lo que hay que entender por las vivencias *puras*, que nosotros hemos designado como los "fenómenos", y que son el punto de partida de la fenomenología. Aquí acecha un peligroso malentendido. Las vivencias, se piensa, son estados de un sujeto psíquico, mis propios estados o los de otra persona o animal. Los estados psíquicos los investiga la psicología. Y puesto que se acentuó repetidas veces que la tarea de la fenomenología es pura *descripción*, entonces parece que a la fenomenología hay que considerarla como lo que se designa con el nombre de *psicología descriptiva* (en contraste con la psicología *explicativa*). A la orientación filosófica que [22] ve en la psicología la ciencia filosófica fundamental, se la designa como *psicologismo*[28]. Y por esta razón se cree ver en la fenomenología una variedad del psicologismo.

Pero toda esta consideración se basa sobre un presupuesto erróneo: las vivencias puras, de las que se ocupa la fenomenología, no son estados psíquicos, no son estados del individuo humano[29]. Los hombres y los animales y todos sus estados –físicos y psíquicos– pertenecen al mundo real, y son descartados, juntamente con él, mediante la "reducción fenomenológica". El intento de duda universal no se detiene ni siquiera ante el individuo mismo que duda. El que yo, la personalidad que realiza la reflexión de la duda, tenga este cuerpo que

28 Psicologismo, corriente filosófica del siglo XVIII, que declara la psicología como ciencia básica. Por lo tanto todo conocimiento es aclarado a partir de la psique. De los representantes de este movimiento y cercanos a E. Husserl y que influyeron en él podemos citar a Theodor Lipps (*Grundtatsuchen des Seelenlebens* [Hechos fundamentales de la vida psíquica], Heidelberg, 1883; Paul Natorp (*Allgemeine Psychologie narch ihrer kritischer Methode* [La psicología general según su método crítico], Tubinga, ²1912 y Franz Brentano (*Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Psicología desde el punto de vista empírico], Viena, 1974.

29 Cf. *Sobre el problema de la empatía*, pp. 99ss.

me resulta tan familiar y que es de una talla determinada, etc., el que yo ocupe esta determinada posición en el mundo [23] social, el que yo posea tal o cual capacidad psíquica, todas esas cosas no son hechos indubitables. ¡Cuántas veces me despierto del sueño y me encuentro como una persona enteramente diferente de la que creía ser en la vida onírica! ¿Quién me garantiza que toda la vida que ahora contemplo retrospectivamente, no va a desvanecerse en el próximo instante, convirtiéndose en un sueño, y con ello va a desvanecerse la personalidad, el individuo real, que yo creía ser? Es una ocurrencia sumamente fantástica y sería completamente irracional el dar cabida a semejante duda, es decir, el dudar realmente. Pero, como posibilidad que existe por principio, semejante caso de engaño no puede descartarse y, por tanto, la propia personalidad y todos sus estados están sujetos por fuerza a ser descartados. Si pudimos decir que la vivencia de la duda (o también del sueño, [24] etc.) y su sujeto persisten como resto inviolable, entonces ese sujeto no es el individuo real, y la duda, la percepción, el sueño, etc., no son sus estados psíquicos. El Yo que queda después de efectuada la eliminación, no es otra cosa que el sujeto de la vivencia; no tiene ningunas cualidades y no se halla en condiciones reales. De él no puede enunciarse nada sino que la vivencia irradia de él; que vive en él. Lo denominamos *Yo puro*. No es un fragmento del mundo real como el individuo psíquico, sino que se halla contrapuesto al mundo. Y correspondientemente la vivencia "reconducida", que la fenomenología describe, no es el estado de un individuo real, no se halla en condiciones reales, como las que pertenecen necesariamente a todo estado psíquico: esas condiciones desaparecen con la eliminación del mundo. Lo que queda de la vivencia, cuando se ha efectuado la reducción, es el *contenido* encerrado en la [25] vivencia, independiente de todas las condiciones reales y que se capta por sí mismo.

Por ejemplo, es propio de la investigación psicológica de la percepción el constatar por qué circunstancias está condicionada su naturaleza: de qué modo depende del estado general en que uno se encuentra, del cansancio, del estado nutricional, etc., qué capacidad sensorial es necesaria para ello, etc. Todo esto no tiene nada que ver con la vivencia pura. A la percepción, considerada fenomenológicamente, pertenece únicamente lo que reside en ella misma, es decir, por ejemplo, los rasgos que hemos realzado al describirlos en otro lugar: el hecho de ser la percepción de ese objeto individual determinado, vuelta hacia él intencionalmente; el hecho de que crea tenerlo ante sí en autopresencia corporal, etc. Por consiguiente, la psicología

es la doctrina acerca del individuo psíquico y de sus estados psíquicos, que pertenecen al [26] contexto del mundo real, y cuyos entrelazamientos con el resto de la realidad ella investiga. La psicología es una ciencia experimental junto a otras, y para la fundamentación de las otras es tan inservible como todo lo que se basa en la experiencia. La fenomenología es ciencia acerca de la conciencia pura, la cual no es miembro sino correlativo del mundo, y es el terreno en el cual se pueden obtener conocimientos absolutos con pura y fiel descripción.

Hay que destacar todavía un punto de vista principal, a fin de caracterizar correctamente el método fenomenológico. Éste debe investigar la conciencia pura. Pero el objeto de sus descripciones no es la vivencia individual y singular que se da en cada caso, sino su estructura esencial. Lo que tales descripciones tratan de constatar es lo que es *en general* la percepción, la voluntad, el conocimiento, etc. La contemplación [27] "inmanente", la "intención", que investiga lo que está incluido en la vivencia, es la *intención de la esencia*. Desde aquí irradia nueva luz sobre la oposición entre la fenomenología y la psicología y sobre la relación que existe entre ambas. La psicología, que investiga la percepción, la voluntad, la fantasía, etc., tal como éstas se dan de hecho, y que constata las condiciones reales en las que aparecen efectivamente, presupone ya lo que es en general la percepción, la voluntad, la fantasía, etc., es decir, precisamente lo que la fenomenología investiga. Y, de esta manera, ésta vuelve también a mostrarse, frente a la psicología, como auténtica ciencia fundamental. Por otro lado, está claro que ella misma, en cuanto ciencia de la esencia, que quiere hacer resaltar lo que pertenece necesaria y universalmente a las diversas formas de la conciencia en general, ha de prescindir por completo de las cambiantes circunstancias reales, bajo [28] las cuales surge tal o cual vivencia; que ella debe contemplarla únicamente en sí misma, en su inmanencia.

Si se ha comprendido enteramente el carácter de la filosofía como ciencia de la esencia, entonces se comprenderá también qué es lo que primeramente pudiera suscitar la objeción de que el método fenomenológico, como el método filosófico en general, reclame para sí el ser el camino para la solución de todos los problemas filosóficos fundamentales. Si tenemos bien presente que, de manera general e inevitable, a cada "nóesis" le corresponde un "nóema", más concretamente: que a cada percepción le pertenece necesariamente una cosa percibida; a todo querer, una cosa querida; y, en términos totalmente generales, que a la *conciencia* se le contrapone necesariamente un *mundo*,

entonces entenderemos que una descripción [29] esencial de la conciencia solamente puede efectuarse, cuando se realice conjuntamente la descripción de la estructura del mundo, de la constitución esencial de todas las clases de objetos. Concebida en una perfección ideal, la fenomenología debe acoger en sí los resultados de todas las ontologías, y a la vez, dilucidando en todas sus formas la relación existente entre la conciencia y los objetos, debe resolver los problemas relativos a la teoría del conocimiento o a la crítica de la razón.

Al tratar ahora de presentar los principios de un análisis fenomenológico-ontológico de los diversos ámbitos de objetos, vamos a completar concretamente las exposiciones generales efectuadas en la introducción, acercándolas así a una comprensión viva.

* *
*

[30]

<I. Los problemas de la filosofía de la naturaleza>[30]

<a) **Descripción de los fenómenos de la naturaleza**>

En primer lugar, trataremos de hacer que se comprenda, según ciertos rasgos fundamentales, la problemática filosófica relativa al ámbito de la *naturaleza*[31]. Siguiendo fielmente el método descrito, prescindiremos de todo lo que las teorías científicas nos enseñan acerca de la naturaleza. Nos atendremos a lo que encontramos como naturaleza en la vivencia originaria, y que es lo que constituye el punto de partida obvio para toda investigación de las ciencias naturales. Tendremos, además, bien presente que los enunciados que vamos a formular ahora, no representan una "descripción de la naturaleza", es decir, no son una descripción de la naturaleza real, experimentada y fijada como realidad, sino una descripción del "fenómeno de la naturaleza", de lo que ineludiblemente pertenece a la vivencia de la naturaleza.

<1. *La conexión intuitiva del mundo espacial*>

Si dirigimos la mirada hacia el exterior, como es cosa natural para el hombre [31] ingenuo, pero no como hombres prácticos que dirigen su interés en una dirección determinada, sino que lo hacemos de

30 En vez de este título, que lo tomamos del índice autógrafo de Edith, el manuscrito, encabezando la página 30, pone "III"

31 Véase su obra *Potenz und Akt* [Potencia y acto], en ESW XVIII, p. 28ss, y *Endliches und ewiges Sein* [Ser finito y ser eterno], en ESW II, pp. 60ss. (Ambas obras aparecerán en OC III).

manera puramente reflexiva y con una mirada que, por tanto, no se halla limitada por nada, entonces podremos describir de la siguiente manera lo que se nos ofrece: contemplamos un mundo que se extiende espacialmente en torno a nosotros. Ese mundo no es un todo homogéneo, sino que en él se destacan *cosas*, unidades completas en sí. En cada ocasión, una o algunas de esas cosas sobre las que descansa nuestra mirada, se hallan en el centro del escenario, mientras que las otras, observadas tan sólo secundariamente, constituyen el entorno y van llegando gradualmente a un límite más allá del cual nuestra mirada no alcanza ya. Pero con el horizonte que limita el campo visual, no termina el mundo. Si dejamos que nuestra mirada ande vagando, entonces se convierte en el centro lo que hasta entonces había sido la periferia, y se abren nuevas amplitudes para el que mira en derredor y [32] deja que su mirada vaya más allá del horizonte original, y esas amplitudes se hallan ante él, detrás de él y por todos los lados en torno suyo. Para ese avanzar en el espacio no hay fronteras. Y por muy variadas que sean las perspectivas que se vayan abriendo incesantemente, se trata siempre del *mismo* mundo espacial, que se extiende infinitamente hacia todos lados, y del que nosotros sólo podemos contemplar en cada caso un fragmento distinto: se nos presenta como una unidad ininterrumpida e ininterrumpible, como una conexión infinita.

<2. Deslinde de la "naturaleza" material de entre la totalidad de los objetos del espacio>

En nuestra descripción no hemos hablado hasta ahora sino del "mundo", no de la "naturaleza". Y lo hemos hecho con toda intención. Tan sólo cuando efectuemos ciertas divisiones entre los objetos que se destacan como unidades dentro de la conexión total con el mundo, se deslindará para nosotros con claridad un sentido expresivo de lo que es la naturaleza. Si contemplamos las cosas en lo que ellas son, [33] prescindiendo de su posición en la conexión del mundo espacial, que es lo primero que nos salta a la vista, entonces se nos impondrá ante todo la infinita multiplicidad de su forma y de su manifestación externa. Pero por ahora no nos vamos a fijar en eso. Para aproximarnos al sentido de la "naturaleza", vamos a seguir una dirección opuesta, que tiene la índole de principio y que recorre todo el mundo de los objetos visibles, prescindiendo por completo de las diferencias individuales de su exterior. Me encuentro en mi escritorio, y las cosas que veo alrededor mío son mesas, sillas, sillones, cuadros,

paredes de una habitación; si me asomo a la ventana, veo casas, coches, farolas, etc. Pero por encima de ello se extiende todo el cielo, cubierto de nubes. El cielo pertenece conjuntamente a la conexión [34] del mundo espacial que me rodea, y en el que están situadas también las cosas de mi entorno más cercano. Pero, a pesar de toda esta común pertenencia, todas las cosas enumeradas tienen en sí algo que es totalmente extraño al cielo, y parecen constituir frente a él un nuevo mundo. Cuando salgo de casa y voy al exterior, encontraré muchas cosas que se hallan tan separadas de ellas como el cielo, y que se encuentran en una unidad con él. La tierra oscura que tengo bajo mis pies, los matorrales y los árboles, el arroyo y las piedras que hay en su fondo, las aves que revolotean en el aire, todo ello se encuentra esparcido bajo el cielo que se extiende cubriéndolo todo y que es como perteneciente al paisaje, y nada se diferencia del cielo por ningún rasgo extraño. Todo eso es "naturaleza libre". Todo lo que pertenece a este ámbito [35] es, en cierto sentido, autosuficiente. Es verdad que cada cosa singular brota de la conexión total de la naturaleza y es lo que es, pero cada una existe por sí misma y recibe el sentido de su ser no por algo extraño fuera de ella misma. Por el contrario, las cosas que considerábamos antes, llevan en su frente el sello de su finalidad. Existen para ser utilizadas; existen para tal o para cual fin, y de ello no se puede prescindir, si se las contempla de manera totalmente "desinteresada"; no son ya ellas mismas, si se elimina su finalidad.

Puesto que este mundo de los "objetos de uso", tanto como objetos de la naturaleza como de la "cultura" (empleamos ahora esta expresión puramente [36] como designación de lo que hemos descrito, sin ningún sentido que lo sobrepase), se hallan el uno junto al otro, con igual importancia en cuanto miembros del único mundo espacial, deben mostrar una estructura uniforme en cuanto partes de un todo. Y esta uniformidad de la estructura aparece, en cuanto uno abstrae de la finalidad de los objetos de uso. Entonces cesan, sí, de ser lo que antes eran, pero subsiste algo de lo que ellos eran *también* antes. Y este residuo es precisamente lo que había en la *naturaleza* de los mismos. Pues los objetos de uso no son simplemente no-naturaleza, sino naturaleza reorganizada, trasformada, elaborada arbitrariamente. Existen teorías muy difundidas que enseñan que no existe sino un acontecer de la naturaleza, y que la "trasformación" de la naturaleza no es, ella misma, sino un proceso natural. No vamos a combatir ahora esas teorías, [37] porque nos faltan todavía todos los presupuestos para hacerlo. Pero tampoco vamos a reconocerlas y a dejarnos influir por ellas. Vamos a estudiar solamente lo que es la naturaleza y el acontecer

natural, y obviamente tendremos que hacerlo, allá donde los fenómenos se nos presenten en modo puro. Todos los casos en los que la naturaleza nos aparezca enturbiada por elementos extraños, tendremos que descartarlos de momento. Si el enturbiamiento fue tan sólo una apariencia, eso tendrá que resaltar en cuanto hayamos conocido claramente lo que la naturaleza es según su esencia. Porque ninguna cosa particular que sea verdaderamente la realización de esa esencia, podrá estar en contradicción con la esencia claramente intuida.

Por tanto, en las siguientes investigaciones prescindiremos de todo lo que es un objeto de uso, y nos atendremos a lo que se nos presentaba como "naturaleza pura".

Sin embargo, antes de [38] poder iniciar un análisis más detallado, debemos realizar todavía más distinciones. Hemos descrito las cosas de la naturaleza como algo que es autosuficiente y que, "por naturaleza", no está sometido a fines extraños. Esta descripción se aplica también a los seres vivos. Por otro lado, ciertos seres vivos, especialmente los hombres, aparecen como los centros en torno a los cuales se agrupa el mundo de la cultura y de los cuales parte la trasformación de la naturaleza. El elemento extraño que interviene en la naturaleza y la trasforma, parece vivir en el hombre mismo, y de este modo el hombre se nos presenta a sí mismo como una realidad mixta, formada por diversos elementos. De momento excluimos también del círculo de nuestras reflexiones esas formas del ser que emergen de la conexión de la naturaleza y que, al parecer, la quebrantan en cierto sentido. Hasta qué punto puedan ser naturaleza, hasta qué punto puedan ser más que naturaleza y otra cosa distinta de ella, si finalmente eso que a primera vista es distinto pueda concebirse en último término como ser natural, todo eso lo dejamos en suspenso. Los seres vivos como tales, [39] en cuanto no intervengan, plasmando por sí mismos, en el acontecer natural, los consideramos como pertenecientes a la naturaleza pura. Sin embargo, vemos que lo que los constituye como seres vivos, son especiales particularidades que no son propias de cualquier ser natural. Y puesto que en primer lugar nos interesa lo que necesaria e insuprimiblemente pertenece a todo ser natural, descartamos también provisionalmente los fenómenos vitales y conservamos únicamente como primer objeto de nuestra reflexión aquello que resta, es decir, lo que suele designarse como "naturaleza muerta". El número de objetos a los que se extiende nuestra empresa, [40] no ha quedado disminuido por nuestras exclusiones, por cuanto no sólo los objetos de la cultura sino también los seres vivos, sin tener en cuenta

sus particularidades especiales, son también cosas de la naturaleza y participan en todo lo que constituye a la naturaleza como tal.

<3. La estructura de la naturaleza material y la situación excepcional de los cuerpos sólidos>

Por consiguiente, lo que al principio afirmamos acerca del mundo que nos circunda, eso seguirá siendo también una descripción de la naturaleza, después de haber eliminado lo que en las cosas no parece pertenecer a la naturaleza: ésta es una conexión, ilimitadamente extendida en sí, de distintas formaciones espaciales completas en sí. Consideradas más detenidamente, las *cosas*, que en su conexión constituyen la naturaleza, se muestran como completos cuerpos espaciales de determinada magnitud y figura; y su extensión, es decir, precisamente esa espacialidad que se determina por la magnitud y la figura, está henchida [41] de cualidades sensoriales de cualquier índole que se extienden sobre ella, como son el color, la aspereza y otras cosas por el estilo. Pero la forma espacial, cualificada sensiblemente, no es todavía una cosa de la naturaleza. Las cosas no sólo ocupan una determinada parte del espacio, sino que tienen la peculiaridad de *llenarlo*, lo cual significa que el lugar del espacio que ha sido ocupado por una cosa, no puede ser ocupado a la vez por otra cosa distinta. A esta peculiaridad de las cosas se las designa como su *impenetrabilidad*, y el elemento que hay en ellas en que se basa la impenetrabilidad, es la *materialidad*. Las cosas de la naturaleza son materiales. No todas las formaciones espaciales poseen esta particularidad. Un resplandor coloreado o una imagen del espejo ocupan un lugar en el espacio, pero sin hacer con ello que el espacio sea inaccesible para otras formaciones espaciales. Si desde dos aparatos de proyección [42] se envían imágenes diversas sobre el mismo lugar del espacio, entonces se produce una compenetración de ambas, lo cual es imposible en las cosas materiales.

Esta distinción indica claramente que, además de las cosas materiales, existen también otras formaciones de la naturaleza. En efecto, las imágenes del espejo, el arco iris, etc., pertenecen conjuntamente a la cohesión de la naturaleza. Por consiguiente, ¿nos habremos equivocado al no haber querido reconocer como cosas a esos "fantasmas" y al reclamar la materialidad como algo que pertenezca esencialmente a la cosa natural? Podremos formular también el problema de manera algo distinta. ¿Sería concebible una naturaleza en la que no

hubiera cosas materiales, sino únicamente fantasmas? En un pasaje anterior dijimos de las cosas naturales que ellas existen en virtud de sí mismas; se hallan fundamentadas en sí mismas; poseen un estado propio fijo. Esta [43] autosuficiencia no significa –lo hemos acentuado ya igualmente– que pudieran existir aisladas, por sí mismas; sino que son lo que son en la cohesión de la naturaleza. Significa que su ser está incluido en la naturaleza, y no está formado por ningún elemento extraño. Tanto la una como la otra característica les faltan a las formaciones inmateriales: no están fundamentadas en sí mismas, y no pertenecen tampoco a una unidad más amplia, de la que todas ellas emerjan. Puede uno imaginarse perfectamente un mundo de apariencias, en el que todo sean fantasmas. Cada formación individual podría entonces surgir y desaparecer, sin que por ello sucediera ninguna interrupción en el todo, y sin que tal formación participara de algún modo en ello. Y aunque esa formación persista, no hay en ello ninguna necesidad. Como por arte de magia, la formación aparece situada entre las demás formaciones. Y de esa misma manera vuelve a desaparecer, [44] cuando desaparece. Todas esas formaciones aparecen, cuando se reúnen en el espacio, como un conjunto de formaciones espaciales, no como una unidad fundamentada intrínsecamente, que ayude a edificar a cada formación individual. Pero todo lo que tuvimos que negarles a los fantasmas, eso pertenece necesariamente a la naturaleza, lo encontramos en ella como lo que constituye su esencia. La cosa singular es lo que es, por sí misma y la cohesión en que se halla. Cualquiera que sea lo que acontezca con ella: cuando surge, cuando se desvanece, cuando se modifica –todo ello se encuentra fundamentado en la conexión de la naturaleza a la que pertenece, y sigue teniendo en ella sus ulteriores consecuencias.

Hemos llegado en este punto a los conceptos fundamentales, cuya dilucidación –de manera especialísima desde la fundación de las ciencias modernas– se halla en el centro de las investigaciones acerca de la filosofía de la naturaleza: [45] la *substancia* y la *causalidad*. Estos conceptos se nos han impuesto sin reflexiones teoréticas algunas, al describir nosotros sencillísimamente lo que pertenece de manera ineludible al fenómeno de la naturaleza. El hecho de que la cosa de la naturaleza se halle fundamentada en sí misma, de que posea una subsistencia propia fija que se mantenga a través de todos los cambios y del cual dependan todos sus cambios, eso lo designamos como substancialidad. El hecho de que en la naturaleza todo acontecer se fundamente en la conexión del todo; de que todo cambio tenga una "causa", y no proceda por sí mismo sin surtir ulteriores

"efectos", a eso lo designamos como causalidad. Antes de que nos adentremos en el estudio algo más detenido de esos dos conceptos categoriales básicos que pertenecen ineludiblemente a la estructura de la naturaleza, y de que estudiemos la conexión existente entre ellos y con la materialidad, [46] tendremos que regresar de nuevo brevemente al punto de partida, desde el cual hemos ido desarrollando estas reflexiones.

Hemos visto que hay formaciones naturales que no son cosas materiales. Pero, al examinarlo todo más detenidamente, hemos visto que tales formaciones, por sí solas, no pueden edificar una naturaleza, porque no tienen "substancia" y no pueden hallarse mutuamente en conexión causal. Si, a pesar de todo, las asignamos a la naturaleza, eso es posible únicamente porque demuestran ser dependientes del acontecer material, del estado y de los cambios de las cosas materiales. En la medida en que tales relaciones de dependencia vienen dadas fenoménicamente, en esa misma medida se insertan los fantasmas en el contexto de la naturaleza. Si falta esa dependencia fenoménica, entonces las formaciones inmateriales son consideradas por nosotros como mera apariencia, como engaño o espectro, y son eliminadas del contexto de la naturaleza. Por consiguiente, en las cosas [47] materiales hemos de ver el fundamento de todo ser y acontecer de la naturaleza. Y su estructura debe quedar clara para nosotros, antes de que esperemos llegar a penetrar en la estructura de las demás cosas.

Antes de que continuemos con nuestra investigación, debemos tener en cuenta otra objeción posible. Hemos descrito primeramente las cosas materiales como cuerpos espaciales completos. Pero aquí parece de nuevo que nos hubiéramos atenido a una manera de ver las cosas que fuera propia tan sólo de formaciones especiales y que no fuera propia, en absoluto, de todo lo que pertenece a la naturaleza. Es verdad que todo lo material se halla extenso en el espacio, pero no todo se encuentra encerrado en una forma rígida. Tan sólo los *cuerpos sólidos* lo están. Pero, por el contrario, todos los cuerpos fluidos y gaseosos carecen de una forma fija; se hallan en un constante fluir y en una constante trasformación de sus contornos y de toda su manera de llenar el espacio. No podemos negarles [48] la materialidad, porque, exactamente igual que las cosas sólidas, poseen la cualidad de la impenetrabilidad. Además, se ven afectados conjuntamente por todo el acontecer natural, participan en él lo mismo que los cuerpos sólidos, pertenecen –como miembros en pie de igualdad– a la conexión de la naturaleza. Por tanto, ¿qué es lo que nos puede mover a

posponerlos a los cuerpos sólidos y a conceder a estos últimos un lugar preferente? Evidentemente, esa preferencia no tiene su fundamento en la estructura del ser de la naturaleza. Es concebible, indudablemente, una naturaleza en la que no hubiera cuerpos sólidos, sino únicamente fluidos y gaseosos, o tan sólo una de estas dos clases. Lo que nos mueve a considerar a los cuerpos sólidos como la base más segura con la que podemos enlazar en nuestra reflexión sobre la naturaleza, es la importancia que tienen esos cuerpos para nuestra concepción del mundo espacial. [49] Lo líquido y lo gaseoso no resulta comprensible para nosotros, es decir, no resulta reconocible como una formación determinada y completa sino en cuanto se halla delimitado por cuerpos sólidos. Estos últimos son los puntos de apoyo más seguros, que nos permiten una orientación en el mundo espacial, y sólo por mediación suya llega a sernos posible el conocer también en su formación a aquellas formas de la naturaleza que por su estructura difieren en ciertos aspectos. Finalmente, se fundamenta también únicamente a partir de esta concepción el que a las "formaciones fluidas" se les niegue una forma espacial acabada. Su forma está cambiando incesantemente y, por tanto, no puede fijarse. Pero debemos considerarlos también como cuerpos espaciales completos, por cuanto ocupan siempre una porción del espacio, [50] la cual se halla dentro de límites fijos y debe determinarse por ellos. Tan sólo porque la porción de espacio que ellos ocupan está cambiando incesantemente, no son palpables en sí mismos en cuanto a su corporeidad espacial. Pero esta última no constituye entonces un elemento esencial de su formación en grado menor que en todas las demás formaciones materiales. Este estado de cosas justifica el que se considere a los cuerpos sólidos como el prototipo de las cosas de la naturaleza.

Resumiremos ahora brevemente lo que hemos ido averiguando ya acerca de su estructura: son cuerpos espaciales acabados con determinada cualidad sensorial y que, en virtud de su materialidad, llenan el espacio (= son impenetrables), y que pertenecen, todos ellos conjuntamente, a la única conexión causal que reina en la naturaleza.

<4. *El espacio como constituyente de las cosas materiales y la tarea de la doctrina del espacio*>

Lo primero que hay que aclarar, si queremos entender la estructura de la naturaleza, es la [51] *esencia del espacio* y de las formaciones espaciales. Tal es el tema de una ciencia apriorística que goza

de la preferencia en la mayoría de las demás "ontologías" que se mencionaron en las reflexiones introductorias, y que es además un tema que se constituyó como disciplina hace ya 2000 años: se trata de la *geometría*. Es verdad que esta disciplina no suele considerarse como parte de la ontología de la naturaleza, sino como doctrina acerca de las formas espaciales "puras". Sin embargo, lo que se averigua acerca de estas últimas, se aplica también *eo ipso* a las formas de las cosas materiales. En cierto sentido, la geometría es una ciencia "perfecta", y por esta razón se la considera ya desde antiguo como el modelo ideal al que emulaban todas las ciencias, en cuanto pretendían ser ciencias "exactas". La geometría consiguió constituir [52] un sistema con todas las formas espaciales posibles *a priori* y todas las relaciones existentes entre ellas, de tal manera que, partiendo de un limitado número de principios fundamentales –los conocidos axiomas geométricos–, y por medio de conclusiones lógicas, pudiera deducirse todo cuanto pueda enunciarse en general sobre este objeto. Claro está que no se han sacado todavía todas las conclusiones. Y, por este motivo, la labor de la geometría no se halla todavía terminada. Pero los axiomas constan firmemente, y el fundamento sobre el que todo ha de asentarse, ha quedado fijado así de una vez para siempre. Ahora bien, a pesar de este aspecto en que se halla acabada, la geometría se encuentra aún muy imperfecta en otro aspecto. En primer lugar, en la forma en que Euclides[32] la fundó, no corresponde al ideal de la teoría matemática, que es la que domina a las matemáticas modernas. Volveremos en seguida sobre ello. En segundo lugar, la geometría se encuentra aún muy lejos de ser una ciencia filosófica.

Todavía no se ha conseguido hacer que la estructura descrita de la geometría sea comprensible a partir de la esencia del espacio. Así que entre los filósofos y los matemáticos que se interesan por la filosofía existe una incesante controversia acerca de los principios de la geometría, [53] mientras que esta última sigue desarrollándose sin verse afectada por ella. Mencionaremos algunas de esas cuestiones controvertidas.

<El problema del espacio en Kant>

Una de ellas se sitúa en el punto en que Kant situó el centro del debate y que desde entonces se viene dilucidando sin cesar, a saber, si el espacio es algo existente de por sí o es tan sólo una forma de

32 Euclides de Alejandría, geómetra griego que vivió hacia 300 a.C.; su obra principal: *Elementos*.

nuestra intuición, tal como Kant lo desarrolló en su estética trascendental. Esta cuestión equivalía para él a la de saber si la geometría tenía un carácter o empírico o apriorístico. Para Kant era naturaleza empírica o *a posteriori* todo lo que procede de los sentidos. Pero lo que no es proporcionado por los sentidos, sino que se da *con anterioridad* a toda experiencia –es decir, lo que es *a priori*–, eso lo reducía él a la actividad del sujeto, por la cual se da forma al material interno. [54] Nosotros no seguimos esa subjetivización del *a priori*, y por el momento prescindimos por completo de discutirla, porque pertenece a la problemática de la teoría del conocimiento, de la cual no queremos ocuparnos todavía. Entendíamos como *a priori* lo que puede enunciarse acerca de la esencia de un objeto. Y puesto que las proposiciones de la geometría tratan *en general* de triángulos, círculos, cubos, etc., no acerca de tales o cuales cuerpos que existan de hecho, entonces hemos considerado a la geometría como una ciencia apriorística, como una auténtica ontología. Por tanto, admitimos un conocimiento apriorístico del espacio y de las formas espaciales. Pero con eso no se excluye el que pueda haber una *experiencia* de la espacialidad. Toda experiencia de la naturaleza incluye una experiencia del espacio, en virtud de la cual (como sustrato ejemplar) es posible el conocimiento de la esencia. Sobre la subjetivización del espacio, no podemos emitir tampoco aquí ningún juicio decisivo. Pero una cosa podemos decir ya ahora sobre este tema: hemos conocido las formaciones espaciales como las formas de la extensión de las cosas materiales, y el espacio, [55] como el medium en el cual todo ser natural se extiende. En estas constataciones, que formulábamos en una descripción puramente ontológica o noemática, no podrá modificarse nada por ninguna dilucidación relativa a la teoría del conocimiento. Las cosas no pueden existir de otra manera que no sea en el espacio y con una determinada forma espacial. El sentido que pueda tener el "ser-en-sí" de las cosas y del espacio, eso podrá aclararse únicamente por medio de investigaciones relativas a la teoría del conocimiento. Y esto, por ahora, lo dejamos completamente a un lado. El análisis epistemológico o noético mostrará quizás que a la espacialidad, que en una actitud noemática conocimos como elemento esencial en la estructura del objeto de la naturaleza, le corresponden determinadas funciones de la subjetividad. Pero con ello permanece inviolado el hecho de que la espacialidad pertenece a la esencia [56] del objeto de la naturaleza, y jamás será posible establecer una separación entre el espacio y el mundo de los objetos. Esto es lo que teníamos que decir de momento sobre esta primera cuestión.

<Geometría no-euclidiana>

Otro problema más se ha planteado a consecuencia del desarrollo de las matemáticas durante los pasados decenios. El descubrimiento de las denominadas geometrías no-euclidianas condujo a la cuestión de si la geometría euclidiana, que era la única conocida anteriormente, no estaba determinada por la naturaleza accidental de "nuestro espacio", y si no habría que admitir también espacios distintos con arreglo a geometrías distintas. En el lenguaje de las matemáticas se ha hecho corriente el hablar acerca del espacio de Riemann[33], del espacio de Lobatschewsky[34], etc. Finalmente, se han hecho incluso investigaciones acerca de si "nuestro espacio" [57] es en realidad euclidiano, o de si esa antigua suposición no se basa en un engaño muy difícil de superar. El nacimiento de las geometrías no-euclidianas se produjo en conexión con los esfuerzos por fundamentar la geometría como ciencia axiomática. La investigación acerca de lo que es una ciencia axiomática y sobre cómo deben considerarse las geometrías no-euclidianas, pertenece propiamente a la lógica y a la teoría de la ciencia. Nos adentraremos únicamente en este terreno en cuanto sea preciso para eliminar las objeciones que desde este lado pudieran alzarse contra nuestras reflexiones en materia de filosofía de la naturaleza. Se denomina axiomática a una ciencia, cuando sus proposiciones, como habíamos constatado en el caso de la geometría, se pueden deducir, todas ellas, de un número finito de axiomas. De los axiomas [58] se exige el que no se hallen en contradicción unos con otros, y el que sean independientes unos de otros, es decir, el que no puedan deducirse unos de otros. La prueba de la independencia de un axioma se efectúa poniéndolo entre paréntesis y sacando las consecuencias que se deducen de los restantes axiomas. Con este procedimiento se consiguió el que, por medio de la puesta entre paréntesis de un axioma (se trató primeramente del tan discutido axioma de las paralelas, del cual se había buscado ya siempre una prueba), se estuviera en

33 Bernhard Riemann (Breselenz 1826 – 1866 Selasca); matemático, profesor en Gotinga (1859); podemos citar dos obras: *Grundlagen für eine allgemeine Theorie der Funktionen einer veränderlichen komplexen Grösse* [Fundamentos para una teoría general de las funciones de una magnitud compleja variable] (1851, tesis doctoral); *Über die Hypothesen, die der Geometrie zugrunde liegen* [Sobre las hipótesis que sirven de fundamento a la geometría], (1854); etc. Su geometría diferencial influyó en la teoría de la relatividad.

34 Nicolás Iwanowitch Lobatschewsky (Makariew 1793 - 1856 Kasan); matemático ruso: escribió *Nuevos fundamentos de la Geometría* (en una revista); *Investigaciones geométricas acerca de la teoría de las paralelas* (Berlín, 1840), etc.

condiciones de construir una geometría completamente nueva, completamente divergente de la geometría euclidiana.

¿Qué influencia podrá tener ese sensacional descubrimiento en nuestra idea acerca de la esencia del espacio? Considerado en principio, no tendrá en absoluto ninguna consecuencia. En primer lugar, debemos aferrarnos a lo que nos enseña una intuición no influida por ningunas teorías, [59] y a lo que pertenece ineludiblemente al fenómeno del mundo espacial: *no existe más que un solo espacio.* Sea euclidiano o de cualquier otra índole: las formaciones espaciales son muchas, pero el espacio se extiende ilimitadamente hacia todos lados, abarcándolo todo lo que es de naturaleza espacial, y no dejando espacio para nada fuera de él. ¿Qué repercusión tienen sobre él los "espacios" de las diversas "geometrías"? Se las clasifica según el número de sus dimensiones. El espacio euclidiano, "nuestro" espacio, tiene supuestamente tres dimensiones. Los otros espacios tienen dos, cuatro, etc., en una palabra, *n* número de dimensiones. Aquí habrá que reflexionar acerca de cuál sea la significación que haya que atribuir al número de dimensiones. Desde cada punto el espacio se extiende en infinitamente muchas dimensiones, y existe [60] la posibilidad de avanzar hacia todos los lados por las más diversas vías (según su forma geométrica). La designación de determinadas direcciones principales, de un sistema de coordenadas, tiene la finalidad únicamente de situar en un sistema la totalidad de los puntos espaciales y de todas las formaciones espaciales extensas, y de poder así determinarlos. Según sea la índole de las formaciones espaciales a las que se ponga como fundamento del sistema de referencia (líneas rectas, grandísimas esferas, etc.), resultarán diversos sistemas de formas. De hecho, en la formación de las geometrías no-euclidianas, no se ha partido de determinadas formaciones espaciales, sino únicamente de relaciones puramente formales. Se ha salido, sí, de la geometría euclidiana, cuyos axiomas y teoremas tratan de formaciones espaciales: [61] puntos, líneas rectas, etc. Pero ahora todas las proposiciones matemáticas admiten una "formalización", es decir, siguen siendo verdaderas, aunque uno sustituya por lo indeterminado los objetos de los que tratan. Por ejemplo, la proposición geométrica: la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, una vez formalizada, dice así: entre dos objetividades P y una objetividad S existe la relación r. De hecho se ha procedido de esta manera en la formulación de las geometrías no-euclidianas. Es verdad que, después de la eliminación del axioma de las paralelas, se han mantenido en los demás axiomas los *términos* punto y recta. Pero no ha existi-

do la menor preocupación acerca de si seguían designando puntos y rectas u otras formaciones espaciales, sino que se han deducido únicamente las [62] consecuencias formales de los axiomas mantenidos. Cuando se procedió *posteriormente* a indagar formaciones espaciales a las que pudieran aplicarse los sistemas recién descubiertos de relaciones matemáticas, entonces se hizo patente que a los términos "punto" y "recta" había que atribuirles una significación diferente en el lenguaje de las geometrías no-euclidianas; que esos términos tenían que designar formaciones espaciales distintas que en Euclides. Si se encontraran *en general* formaciones espaciales, para las que pudieran mantenerse las verdades formales de las nuevas "geometrías", entonces eso sería un nuevo descubrimiento en relación con el diseño de las teorías formales mismas. Pero fijémonos bien: se trata siempre únicamente de una diversidad de *formaciones* espaciales, que en cada caso se sitúan como [63] fundamento, pero no de una diversidad del espacio mismo.

Cuando los matemáticos hablan de que el "espacio" euclidiano, el espacio de Riemann y el espacio de Lobatschewsky se diferencian por una distinta medida de curvatura, entonces eso no es más que una simple *façon de parler*. En todos los casos significa únicamente que uno considera en un caso tales formas espaciales, y en otro caso otras formas espaciales, como las formaciones fundamentales a las que se reducen todas las demás (en un caso la recta o el plano; en otro caso, las líneas y superficies curvas). El atribuir al espacio mismo una forma es tan absurdo como el atribuirle color u otras cualidades sensoriales o incluso propiedades materiales: significaría convertirle a él en cosa, a él que es el *medium* indiferente en el que todas las cosas existen. Lo que ha logrado el descubrimiento de las geometrías no-euclidianas para la filosofía [64] son los nuevos esclarecimientos de la esencia del espacio. Más bien, lo único que ha conseguido es darnos ocasión para ver a una luz nueva la estructura de la geometría. Por influencia suya, la *forma* y la *materia* se han distinguido más claramente que antes. Esta oposición, cuya importancia sobrepasa con mucho el campo en el que acabamos de conocerla, que recorre todos los campos de objetos y que se halla en el centro de la problemática *lógica*, ha llegado a hacérsenos clara en un ejemplo clásico. El espacio y las formaciones espaciales son la "materia" de la que tiene que ocuparse toda geometría. El sistema o los sistemas de relaciones que existen entre las formaciones espaciales son la "forma" de la geometría. Son formales, porque pueden desarrollarse, sin tener en cuenta a la materia que entra en ellas. Es concebible [65] que la misma forma,

el mismo sistema de relaciones esté henchido por diversa materia. Habrá que aclarar en cada caso, por la naturaleza de los materiales correspondientes, por qué tal sistema puede insertarse en esa forma. Pues la forma que un objeto o que un ámbito de objetos asuma, eso no es casual, sino que tiene su fundamento en la esencia del objeto. La labor del matemático trascurre dentro del sistema formal, consiste en la construcción de ese sistema. Todo lo que él tiene que decir sobre la materia, lo expresa en los axiomas. Los axiomas hablan sobre las cualidades fundamentales de las formaciones espaciales. Acerca del espacio mismo, no dicen nada. El espacio es el presupuesto evidente en toda reflexión geométrica, tan evidente, que no es preciso ni siquiera mencionarlo. [66] Pero, si la geometría ha de ser una ciencia filosófica, entonces habrá que mostrar cómo se fundamenta en la esencia del espacio el hecho de que todo lo espacial se inserte en una teoría matemática, en un "sistema definitivo".

No podemos resolver aquí este problema. Nos bastará el que haya quedado claro que tal problema es el problema fundamental de una consideración filosófica del espacio, y el que ha llegado a ser comprensible la integración de la geometría en la ontología de la naturaleza. Por otra parte, nuestras reflexiones habrán mostrado que el problema del espacio, tal como se les plantea a los matemáticos, a quienes los excitantes progresos de las matemáticas modernas han enturbiado la vista en lo que respecta a las intuiciones primitivas, es un problema aparente. Ahora bien, el planteamiento kantiano del problema no se ocupa de un problema específico relativo al *espacio*, [67] sino que únicamente puede ser apreciado y estudiado exhaustivamente, si se desarrolla toda la problemática epistemológica de la naturaleza. Por el momento vamos a dejarlo a un lado y proseguiremos describiendo la estructura de la cosidad de la naturaleza.

<5. *Cualidad sensorial, doctrina pura de los colores*>

La forma espacial de la cosa está llena de cualidades sensibles. Por ejemplo, el color y la extensión dependen entre sí recíprocamente. El color sólo puede aparecer en la naturaleza como coloración de algo que sea extenso, sólo puede representarse a través de una extensión espacial; y, por otro lado, la forma del espacio sólo puede aparecer *realiter* como forma y limitación de algo que está cualificado sensorialmente, en particular de algo que está dotado de la cualidad del color. De los colores habrá que decir, al igual que de las formas espa-

ciales, que constituyen el tema de una ciencia propia, de una *doctrina pura de los colores*. Esta doctrina no pregunta, como lo hace la ciencia empírica –por ejemplo, la [68] óptica física y la fisiológica–, qué colores aparecen en la naturaleza y cómo habrá que explicar su aparición, sino que se ocupa únicamente de lo que puede enunciarse *a priori* acerca de los colores. En ello hay que incluir, por ejemplo, la proposición de que las cualidades de los colores constituyen un *continuum*, del que pueden destacarse matices en número infinito. Afirma, además, que dentro de ese *continuum* resaltan ciertas partes, de tal manera que todos los matices, dentro de semejante parte, aparecen como graduaciones de un color. No es posible un deslinde nítido entre esas partes –de lo contrario no existiría un *continuum*–, sino que en sus terminales confluyen las unas en las otras, de tal manera que en ciertos matices no puede determinarse con precisión si pertenecen todavía a un color o si pertenecen ya al otro color. Ahora bien, los matices de un color se aproximan desde ambas partes hacia un límite, en el cual el color resalta *de manera pura*. Y, así, el rojo puro y el naranja puro, al igual que los matices próximos a ellos, se diferencian entre sí nítidamente. [69] Al ámbito de la doctrina pura del color pertenece también la afinidad existente entre ciertos colores –como la afinidad existente entre el rojo y el naranja– y la proposición de que todo color posee una determinada luminosidad, y que las luminosidades mismas constituyen un *continuum*, etc.

Presentamos estos ejemplos para mostrar únicamente qué sector de problemas pertenece a la doctrina pura de los colores. Lo que se observa en ellos, eso se aplica también *eo ipso* a las cualidades de las cosas materiales o de los cuerpos del espacio. Sin embargo, aquí se añaden nuevas leyes. El color cubre primeramente la superficie de la cosa espacial, pero como la cosa de la naturaleza no sólo abarca una porción del espacio, sino que lo llena enteramente, entonces también la cosa está cualificada sensorialmente, [70] y en nuestro caso está coloreada, en toda su extensión y no sólo en su superficie. Si el color interno es el mismo que el color de la superficie o difiere de él, eso dependerá de circunstancias puramente de hecho. Pero lo que sí es una necesidad es *que* la cosa está coloreada plenamente[35].

35* En paralelo con la doctrina del color habría que construir también una doctrina del sonido, que investigara la estructura de los sonidos como tales, y que estudiara en segundo lugar el papel que los sonidos desempeñan en la constitución de las cosas sonoras. Análogas investigaciones debieran realizarse en todos los campos de los sentidos.

<6. Manifestaciones de la materialidad: substancia y causalidad>

Entre las cualidades sensoriales de las cosas hay también algunas que se presentan juntamente con los colores, pero que en cierto modo no sólo se ofrecen ellas mismas, sino que delatan algo del interior de la cosa. Por el "interior" no entendemos ahora lo interno espacial rodeado por la superficie, sino la substancia de la cosa, que adquiere forma en el espacio. Un color puede ser *brillante* o apagado; la cosa puede emitir rayos, etc. El brillar, el iluminar, el irradiar, etc., no son únicamente cualidades sensoriales, que cubren la extensión de la cosa, que se [71] difunden más allá de ella, sino que llegan de lo profundo de la cosa misma, aparecen como efluvio de su cualidad material. Los colores son cualidades ligadas a la forma de la cosa, para las cuales la "cosidad" no es una forma manifestativa necesaria. El brillo que las cosas muestran eventualmente, no es un elemento fundamentador (o, como solemos decir: constitutivo) en ellas como su luminosidad o su grado de saturación. Se muestra en ellas, pero no pertenece a ellas mismas, sino que llega a ellas desde otra parte: es derramado sobre ellas desde fuera, o brota desde el interior de las cosas que ellas recubren, y manifiesta su cualidad material específica. Todo brillar e iluminar indica siempre un lugar de origen del que procede, y con ello señala más allá de sí mismo. No sólo se presenta a sí mismo, [72] como las puras cualidades sensibles, sino que manifiesta además algo distinto. Y, así, las cosas que tienen tal apariencia, son más que una simple forma espacial henchida sensorialmente; poseen un interior (en el sentido determinado anteriormente) que se expresa en su manifestación externa. Es propio de lo "interior" de las cosas naturales, de su substancia o de su consistencia duradera en cuanto a cualidades materiales, el hecho de que no sean palpables en ellas mismas, sino de que se hagan notar por manifestaciones externas. Las cualidades visibles que hemos mencionado, son únicamente un ejemplo de cómo se manifiestan las cualidades materiales; no es en absoluto su necesaria forma manifestativa ni son su única forma posible. Hablando en términos muy generales, [73] podremos decir: lo que las cosas son, eso se expresa en su "comportamiento". Qué haya que entender por comportamiento, eso es algo sobre lo que vamos a reflexionar ahora más detenidamente.

Todo comportamiento es un comportamiento en relación con algo. Por consiguiente, cuando hablamos del comportamiento de la cosa, no la consideramos ya aisladamente, sino en relación con otras.

Por de pronto, lo que hace poco considerábamos desde el punto de vista de la cualidad sensorial –el irradiar, el iluminar, el brillar– son formas del modo de ser, con las que la cosa no permanece ya encerrada en sí misma, sino que ejerce influencia sobre otras cosas: lo que se halla en su alrededor es irradiado, iluminado, etc., y con ello cambia de aspecto. Este cambio, por su parte, [74] es una forma del modo de ser, con la cual el entorno reacciona ante el comportamiento de la cosa correspondiente. Por tanto, todo comportamiento de las cosas tiene también el carácter de influencia en otras cosas o de reacción ante las influencias experimentadas. El comportamiento de las cosas, en las que se manifiesta su interior, su substancia, es un comportamiento causal. El acontecer causal es la forma en que se manifiesta la substancia. La *substancia* y la *causalidad* se hallan relacionadas y dependen recíprocamente la una de la otra. La una no es concebible sin la otra. Con esto regresamos desde un aspecto distinto a lo que habíamos constatado ya en la primera descripción de la naturaleza: la cosa singular es lo que es, pero únicamente en conexión con las demás cosas, como miembro que es de la naturaleza.

[75] Prosiguiendo en la dirección seguida hasta ahora en nuestro análisis de la cosa, trataremos en primer lugar de sondear un poco más detalladamente los posibles modos de ser de la cosa. Podremos sintetizarlas en dos grandes grupos: el *cambio* y el *movimiento*. El cambio puede ser el cambio de la cualidad sensorial o el cambio de la forma. Desde el punto de vista terminológico[36], el movimiento se ha considerado muchas veces como un caso especial de cambio, como un cambio de lugar. Por otro lado, se puede afirmar que un cambio de la forma está asociado siempre con un movimiento, de tal manera que aquí no se pueden trazar nítidamente los límites. Finalmente, habrá que pensar también en la concepción de la física, que trata de reducir a procesos de movimiento todo el cambio que se produce en la naturaleza. Por lo que respecta a esta última objeción, habrá que replicar que la tarea [76] de una ontología de la naturaleza es precisamente la de investigar los fundamentos de esa concepción de la física, y la de comprobar si semejante reducción está fundamentada, y de qué modo lo está, en la esencia del movimiento y del cambio. Y para ello es preciso estudiarlos a ambos en sus peculiaridades propias. Asimismo, el hecho de que los cambios de forma estén asociados necesariamente con el movimiento no dice nada en contra de la independencia de ambos fenómenos, sino únicamente el que

36 Seguían las palabras: "por ejemplo en Aristóteles", pero las tachó.

ambos se hallan unidos en un mismo y único proceso real. Y lo mismo habrá que decir acerca de la identificación entre el movimiento y el cambio de lugar. El movimiento está asociado con un cambio de lugar, pero no consiste en él. Por consiguiente, es absolutamente necesario el considerar a ambos fenómenos por separado, y el examinar a cada uno de ellos en sí mismo. Ahora bien, esto no excluye que tanto en un caso como en el otro pueda hallarse una serie de elementos comunes.

<7. *Doctrina pura del movimiento y doctrina pura del tiempo*>

[77] Así como en los demás constituyentes de la cosa que hemos conocido hasta ahora –el color y la forma–, tuvimos que distinguir entre las esencialidades puras, que se estudian en la geometría y en la doctrina pura del color, y la aparición de las mismas en la naturaleza, en la forma de la cosa, así también el movimiento puro hay que separarlo del movimiento como proceso de la naturaleza y hay que estudiarlo aparte. Por consiguiente, habrá que hablar de una *doctrina pura del movimiento* como otra disciplina de la ontología de la naturaleza. Hay que incluirla en la ontología de la naturaleza, porque nuevamente vemos que lo que se constata acerca de la esencia del movimiento, habrá de aplicarse *eo ipso* a cualquier movimiento que aparezca en la naturaleza, sólo que habrá que añadir también nuevos puntos de vista. Como de ordinario, no podremos ofrecer aquí sino unas cuantas proposiciones principales, para mostrar [78] de qué se trata en la doctrina pura del movimiento. En primer lugar, habrá que destacar que el movimiento es un proceso continuo, cuyo trascurso requiere una duración. La duración puede ser todo lo breve que se quiera, pero no puede reducirse a un solo factor.

Con ello tropezamos con una nueva "forma" de la "cosidad" natural, con algo de lo que no habíamos tratado hasta ahora: el *tiempo*. La cosa, contemplada como extensa espacialmente y como cualificada sensiblemente, no contiene referencia alguna a la temporalidad. Pero, en cuanto sustrato de acontecimientos, de movimientos y cambios que trascurren en el tiempo, la cosa se muestra como de naturaleza temporal. Entonces, junto a la doctrina pura del espacio, existe una *doctrina pura del tiempo*. Y esta última se presupone para la doctrina del movimiento y del cambio. [79] No es casual el que esta doctrina pura del tiempo no se halla desarrollado ya como disciplina autónoma, a diferencia de lo que ha sucedido con la geometría. En la medi-

da en que la geometría se puede captar por medio de leyes matemáticas –es decir, según sus estructuras formales–, en esa misma medida las leyes se contienen en la geometría. La geometría es considerada como un *continuum* unidimensional –infinito por ambos lados– al igual que la línea recta. Aquí no nos detendremos a investigar más detalladamente si esta imagen espacial refleja realmente la estructura del tiempo, y si de este modo no se suprime la "dimensión" de la simultaneidad. Evidentemente, por medio de esa imagen se impacta en aquel factor del tiempo que es accesible en general a un tratamiento matemático. El hecho de que haya proposiciones geométricas que puedan aplicarse al tiempo, vuelve a mostrar que tenemos aquí una legalidad formal completamente desligable de la materia. Porque, según el contenido –la materia–, el espacio y el tiempo deben distinguirse totalmente el uno del otro. Y cómo es posible someter el tiempo a una ley matemática, eso habrá de esclarecerse de nuevo [80] –en paralelo con lo que sucede con el espacio– a partir de su esencia.

El tiempo, lo mismo que el espacio, es un *continuum*, una conexión infinita e ininterrumpida, que no puede estar compuesta de partes, aunque haya partes que puedan destacarse y desligarse de ella. Todo continuum es extenso y divisible, y cada parte del continuum es a su vez un continuum (prescindiendo de que sea limitado) y es, por su parte, extenso y divisible. Los límites del continuum, por los cuales sus partes se hallan separadas del todo (sin que se puedan desligar de él en sentido propio, porque el continuum no permite interrupciones), son *puntos* o lugares que no tienen ya ninguna extensión y que, por principio, [81] son distintos incluso de la parte más pequeña del continuum. El punto del continuum "espacio" es el punto del espacio o lugar; el punto del continuum "tiempo" es el momento. De cada continuum pueden destacarse puntos en número infinito. Es completamente imposible componer un continuum a base de puntos. En cambio, es muy posible determinar un continuum con ayuda de sus puntos, es decir, fijarlo claramente. Y eso es lo que hace el tratamiento matemático. El tiempo y el espacio se diferencian por el hecho de que el espacio se extiende por todos lados a partir de cualquiera de sus puntos, es decir, se extiende en infinito número de direcciones, mientras que el tiempo, considerado desde un momento –por ejemplo, el designado como "ahora"–, se extiende en una sola dirección hacia ambos lados. La manera en que [82] ambos, el espacio y el tiempo, aparezcan al sujeto que los aprehende, eso vamos a dejarlo a un lado. De momento, los consideraremos únicamente en sí mismos y en su relación con lo que los llena. En efecto, existe para ambos la posibili-

dad de ser llenados: son *media* en los que pueden estar formaciones espaciales y formaciones temporales, las cuales, al llenar el espacio o el tiempo, poseen naturaleza espacial y temporal, aunque son más que una porción de espacio o una fracción de tiempo.

Las formaciones que llenan el *espacio* son cuerpos, líneas, superficies; las formaciones que llenan el tiempo son sucesos, procesos, etc. Para su constitución necesitan espacio o tiempo, pero no *sólo* eso. La espacialidad que un cuerpo requiere para su constitución, la designamos [83] como su extensión; a la temporalidad que pertenece a la constitución de una formación temporal –por ejemplo, de un proceso de desarrollo, de un *movimiento*– la llamamos su *duración*.

Que el movimiento tenga una duración, significa que ese movimiento llena una fracción de tiempo, y con ello delimita a la vez una parte del *continuum* tiempo. Hay un momento en que el movimiento comienza, y que se caracteriza por el hecho de que en cada momento posterior hay movimiento, y en cada momento anterior hay reposo. Y hay un momento a partir del cual ya no hay movimiento, de tal manera que en cada momento posterior hay reposo, y en cada momento anterior hay movimiento. Entre esos dos últimos momentos se halla la duración del movimiento. En cada uno de los momentos de esa duración, incluso [84] ya en el primero, hay movimiento. Y cada momento, según su actuación, se diferencia de cualquier momento de reposo. Pero, al igual que todo lo que llena un *continuum*, el movimiento es continuo y no puede componerse a partir de cuanto hay en cada uno de los momentos. Un "momento del movimiento", tal y como queremos llamar al momento de una duración llena de movimiento, es un "lugar" en el movimiento continuo, de la misma manera que el punto es un lugar en el *continuum* de la línea, y habrá que diferenciarlo, como tal, de cualquier lugar de cualquier otra formación continua.

Esto será suficiente para caracterizar el movimiento como acontecer continuo. Ahora debemos considerarlo desde otro aspecto, porque si tenemos en cuenta las consideraciones hechas hasta ahora [85] (aunque pensemos que las líneas que hemos indicado puedan examinarse mucho más ampliamente de cuanto nos fue posible hacerlo en el margen de que disponíamos), habrá que afirmar que tales consideraciones siguen siendo plenamente válidas, si en vez del término "movimiento" utilizamos el de "cambio". Esto nos hace ver ya que el fenómeno del movimiento no queda analizado exhaustivamente, si lo caracterizamos como acontecer continuo.

Abordamos ahora el problema desde otro punto de vista, al considerar el movimiento en su relación con el *espacio*. A todo movimiento le pertenece el *recorrido por el espacio*. Decimos con toda intención "pertenece", y no "es". El movimiento no *es* recorrido por el espacio, y mucho menos aún es cambio de lugar. Si una cosa –supongamos que por arte de magia– [86] desaparece de un lugar reaparece en otro lugar, entonces ha cambiado de lugar, pero sin moverse, sin recorrer el espacio. Si recorre el espacio, entonces lo hace siempre, desde luego, moviéndose. Sin embargo, el movimiento no consiste en recorrer el espacio. Esto se demuestra por el hecho de que hay casos en que una cosa está en movimiento *sin* recorrer el espacio. Si una persona va en un buque que navega siguiendo un rumbo, y dicha persona se mueve en la dirección opuesta a la del buque y con la misma velocidad que él, entonces esa persona permanece en el mismo lugar del espacio –el resultado de su movimiento es nulo, aunque su movimiento no lo sea. [87] Esa persona se encuentra, más bien, en un doble estado de movimiento. Tocamos aquí un problema sobre el que hemos de volver más tarde, pero que de momento queda aplazado: el problema del movimiento relativo y del movimiento absoluto. Por ahora el ejemplo aducido servirá únicamente para indicarnos que el movimiento y el recorrido del espacio no son lo mismo. Pero son inseparables, por cuanto en todo movimiento tiene lugar algún recorrido del espacio (aunque no precisamente por parte *del* objeto movido, que es el que estamos considerando preferentemente), y porque el recorrido del espacio se fundamenta siempre en un movimiento.

Si preguntamos ahora en qué consiste lo específico del movimiento [88] mismo, entonces será difícil dar respuesta a esta pregunta. Porque eso específico es una *esencialidad simple*, que uno puede sólo intuir, pero que no puede analizar ya conceptualmente, y menos aún es capaz de expresar en palabras. Por ejemplo, sobre el color hemos dicho todo lo que pertenece conjuntamente a su esencia: sus relaciones con la extensión, la integración de sus diferencias en un continuum, etc. Pero lo específico de la coloreidad, aquello que es común a todo lo que significa color, aquello que el color no tiene en común con ninguna otra cosa, eso puede únicamente *nombrarse*, pero no puede ya describirse ni analizarse. De manera semejante, sobre vivencias como el placer y el dolor se pueden formular toda clase de enunciados –y, por cierto, enunciados esenciales–: [89] por ejemplo, el que requieren cierta duración, el que deben poseer una determinada intensidad, el que agitan al "yo" en ciertas profundidades, etc. Uno

hace resaltar siempre en esas vivencias algunos elementos que ellas tienen en común con otras clases de vivencias, que eventualmente aparecen en aquéllas en mayor o menor grado, y que tienen que aparecer necesariamente lo mismo que en las otras. Pero lo específico del placer y del dolor, eso puede únicamente vivenciarse y captarse en virtud de la vivencia. Estas esencialidades simples son *universales* en doble sentido: en contraste con sus diferenciaciones (*el* color en relación con las distintas especies de color) y en contraste con las formaciones reales en las que [90] se hallan realizadas (en contraste con los colores de las distintas cosas reales). Pero si las consideramos, no con respecto a lo que "participa en ellas", sino a sus caracteres específicos y a su situación en el "reino de las ideas", entonces son *individuos*, cuya peculiaridad no se compone de rasgos generales ni se puede describir en conceptos universales, sino que únicamente se puede designar con nombres propios.

No podemos adentrarnos aquí más detalladamente en el estudio de estas relaciones, que requieren un estudio especial. Nos limitaremos a indicar brevemente lo que debe entenderse por una "esencialidad simple". Lo que denominamos "esencia del movimiento", la totalidad de aquellos elementos que pertenecen necesariamente a todo proceso de movimiento, [91] es en comparación con ello algo complejo. Sin embargo, los rasgos universales, que constituyen conjuntamente la esencia del movimiento, no se hallan sencillamente junto a la esencialidad simple, que constituye lo específico del movimiento, sino que ésta es en cierto modo el núcleo del todo, y en esa esencialidad se fundamenta el hecho de que pueda vincularse con los demás momentos.

Por consiguiente, a la esencia del movimiento, entendido en este sentido complejo, pertenece el estar asociado con el recorrido de espacio (con la limitación, reconocida anteriormente como necesaria, de que, juntamente con el movimiento que recorre espacio, pueda haber también movimiento sin recorrido de espacio). Al igual que el movimiento mismo, vemos que también [92] el recorrido de espacio es un proceso que exige tiempo para su trascurso y que es posible únicamente en una duración, no en un momento. Sin embargo, todo momento en la duración del recorrido de espacio es distinto de todo momento en la duración de la permanencia en un lugar, es decir, el llenado es distinto. El punto movido no *está* en ningún momento en un lugar (lo de "está" ha de entenderse en el sentido de permanencia en un lugar), sino que *abandona, pasa por* o *alcanza* un lugar. Y

éstas, con respecto a un lugar del espacio, son modos de ser específicamente diferentes unas de otras y diferentes del estado de reposo. El recorrido de espacio y el reposo son procesos que requieren una duración. El abandonar, el alcanzar o el pasar por son [93] procesos momentáneos, a los que corresponde un proceso momentáneo coordinado con el reposo o con la permanencia, o –más exactamente– a los que corresponde un estado momentáneo. Tanto el recorrido de espacio como el reposo son procesos o estados continuos, y durante la duración del uno no puede darse ningún proceso momentáneo que corresponda al otro proceso de duración. Durante el reposo, no puede pasarse en ningún momento por un lugar; porque el pasar por es posible únicamente dentro de un recorrido continuo de espacio. Por consiguiente, si en un momento de reposo se pasara por un lugar, entonces tendría que insertarse en él un movimiento, por breve que fuera su duración: por tanto, se quebrantaría el reposo. De manera totalmente análoga, dentro de la [94] duración de un movimiento no es posible un momento de reposo o de permanencia en un lugar.

El espacio que se recorre o que se deja atrás durante una duración puede ser diversamente grande (hablamos adecuadamente de recorrido, mientras el movimiento persista y no pueda deslindarse ninguna porción de espacio, y hablamos de dejar atrás, en cuanto el movimiento ha tenido fin y se ha alcanzado una meta). A estas diferencias en cuanto al recorrido de espacio, corresponden diferencias del movimiento en el que ese recorrido se basa en cada caso, diferencias que caracterizan ya al movimiento en el momento. A aquel momento en el movimiento, al que hay que reducir las diferencias en cuanto [95] a recorrido de espacio, las designamos como la *velocidad* del movimiento. Pero, antes de adentrarnos más detalladamente en este nuevo aspecto, que nos conduce a otra dimensión de nuestra reflexión, vamos a estudiar el problema que habíamos pospuesto inicialmente: la cuestión acerca de la *relatividad del movimiento*.

<Relatividad del movimiento>

Si pensamos en el ejemplo de la persona que se encuentra en un doble estado de movimiento, entonces nos sentiremos inclinados a decir: la persona se encuentra en movimiento, si se la considera en relación con un objeto que se halle en la nave. La persona está en reposo, cuando se la considera, no en relación con la nave, sino con [96] un punto del litoral. Con el movimiento de la nave las cosas no son quizás diferentes. A *nosotros* nos parece que la nave se mueve,

porque no tenemos en cuenta el movimiento de la tierra. Quizás desde un punto de vista exterior a la tierra, desde el cual pudiéramos observar el movimiento de la tierra en relación con otros cuerpos celestes, nos parecería que la nave se halla en reposo.

A semejante argumentación tendríamos que replicar primeramente que confunde el movimiento y el recorrido de espacio; porque lo único que nos hace ver es el hecho de que, si una cosa se mueve en el espacio, su movimiento se puede observar siempre y únicamente con referencia a otra cosa, [97] y de que en el espacio no puede observarse jamás un desplazamiento absoluto. Por el momento dejaremos a un lado el significado que la relatividad del recorrido espacial tiene para el correspondiente movimiento, y nos dedicaremos en primer lugar a la afirmada relatividad del recorrido espacial. Habrá que señalar además que la mencionada objeción no afecta al recorrido espacial mismo, sino a su *comprobación*. No podremos saber jamás si todo el sistema espacial en que nos hallamos no se encuentra ya comprendido en un movimiento no-observado, por el cual los recorridos espaciales, comprobados por nosotros [98] dentro del sistema –considerado absolutamente– quedaran anulados. Esta objeción está justificada. Pero tal afirmación ¿no adquiere todo su sentido por la convicción únicamente de que existe un recorrido *absoluto* de espacio? Afirma que el recorrido absoluto de espacio no se puede comprobar nunca con certeza indubitable. Ahora bien, tal afirmación sería absurda, si el recorrido espacial, por su misma esencia, fuera algo meramente relativo, como desearían afirmar los propugnadores de la "relatividad del movimiento".

Lo que aquí se ha comprobado acerca del recorrido espacial, podremos aplicarlo ahora a la cuestión acerca de la "relatividad del movimiento". El movimiento se nos muestra preferentemente (cuando no se trata del propio movimiento) por medio del recorrido espacial asociado con él. [99] Si nuestras afirmaciones acerca del recorrido espacial demuestran ser insostenibles, entonces todo lo que dijimos, en virtud del supuesto recorrido espacial, acerca del movimiento subyacente a él, necesitaría también rectificación. Hemos visto que esa rectificación no necesita consistir en que, al eliminar el supuesto recorrido espacial, deba considerarse también como inexistente el movimiento por el cual dicho recorrido deba explicarse. Sino que puede tratarse, más bien, de que, además del movimiento originalmente comprobado, haya que admitir otro movimiento más. [100] Entonces ambos movimientos son absolutos.

Podemos hablar de movimientos aparentes y de movimientos reales (como en el caso del movimiento de la tierra y del sol). La eliminación del engaño que nos hizo considerar como real el movimiento aparente, consiste de ordinario en que otro movimiento, distinto del aprehendido originalmente, demuestra ser real y nos obliga a abandonar el primero. Ahora bien, no existe un movimiento relativo. Cuando se habla de él, se trata siempre y únicamente de que no es posible la comprobación del movimiento absoluto. Por su misma esencia, todo movimiento es absoluto.

<Relatividad del espacio>

La [101] cuestión acerca de la relatividad del movimiento se halla íntimamente relacionada con la cuestión acerca de la relatividad del espacio. Para decirlo más exactamente: el núcleo de sentido que retenemos, cuando hemos eliminado todos los malentendidos y comprensiones erróneas, es la cuestión de si el movimiento percibido en cada caso, es equivalente a un recorrido de espacio absoluto. Claro está que los propugnadores del principio de la relatividad[37] no quieren oír hablar de una absolutividad del espacio como tampoco quieren oír hablar de una absolutividad del movimiento. El "espacio" que en cada caso se tiene a la vista, es relativo desde el punto de vista del espectador, y cambia constantemente con él. Hay innumerables espacios de ésos, y a ninguno se le puede dar la preferencia sobre los demás. [102] Se conoce, además, eventualmente una legalidad general que se aplica a todo lo que se denomina espacio. Pero la legalidad de los numerosos espacios no es a su vez, ella misma, un espacio. Pues bien, esta relatividad del espacio o, más bien, de los espacios se aplica ahora a todo lo que es y acontece en el espacio. En el espacio en que nos encontramos, percibimos el movimiento de una esfera que describe un círculo. Pero el espacio en que se encuentra ese movimiento, gira en torno de sí mismo en el espacio, como puede percibirlo un observador situado fuera de la Tierra, y gira en un círculo (suponemos que dicho observador puede apreciar únicamente la rotación, pero no la traslación en torno al Sol), y la órbita que [103] la esfera describe en ese nuevo espacio, no es ni mucho menos un círculo, sino una formación complicada

37 El principio de la relatividad fue formulada por vez primera por Albert Einstein (Ulm 1879 – 1955 Princeton) en 1905. Einstein descubrió que espacio y tiempo no son medidas absolutas, sino que se relacionan entre sí relativamente, de forma que se puede pensar en un espacio-tiempo como una unidad.

que resulta de la combinación de ambos movimientos o de sus trayectorias.

Pues bien, ¿qué pasa entonces con esta argumentación? No vamos a repetir lo dicho anteriormente, sino que únicamente afirmaremos conectando con ello: los denominados "espacios" no son formaciones independientes conectadas las unas con las otras o entreveradas las unas en las otras, sino que son partes de un espacio infinito, cuya captación se halla incluida en toda percepción espacial. Todo cambio del punto de vista se efectúa en el espacio, y no debe concebirse como transición de un espacio al otro. Lo que suscita la apariencia de lo entreverados que están los espacios, eso es primeramente el hecho de que desde cada punto en el espacio puede abarcarse solamente con la mirada una porción limitada del mismo, y de que las partes del espacio, por medio de las cuales el único espacio se presenta a distintos sujetos, se entrecruzan y se intersecciona de muchas maneras; [104] pero es, en segundo lugar, la circunstancia de que los sistemas espaciales pueden ensamblarse unos en otros. Ahora bien, entonces no son "espacios", sino formaciones o complejos de formaciones, que llenan el espacio. El "espacio" que se mueve juntamente con la esfera que está girando en él, no es en verdad un espacio, sino un cuerpo (eventualmente una cantidad de aire compacto y fijamente delimitado) en el espacio. Un espacio en movimiento es un absurdo. *El* espacio, que es extenso en todas direcciones, infinito y *absoluto*, es también inmóvil. Y es igualmente absurdo decir que el espacio está en reposo. Todo reposo y todo movimiento se encuentran en el espacio. Cualquier punto que se elija como punto de observación, es un punto en el espacio absoluto. Y el espacio que en cualquier caso se domina con la mirada, es una porción limitada y precisa del espacio [105] absoluto.

Dentro de los sistemas espaciales, se tiene el derecho a hablar de un ser relativo. Pero sólo porque las relaciones de que se trata, *consideradas absolutamente*, parecen distintas de cuando se limitan al sistema. Todo lo relativo presupone un absoluto. La trayectoria que la esfera describe en su sistema espacial, es relativa, es decir, es diferente de la trayectoria "absoluta", de la trayectoria en el espacio absoluto. Y aquella trayectoria es posible únicamente dentro del sistema, el cual se halla, él mismo (eventualmente inscrito en sistemas más amplios), en el espacio absoluto. Es posible que nosotros –ligados como estamos nosotros mismos a las condiciones de un sistema– no [106] podamos constatar cómo son las relaciones en el espacio absoluto. Pero, a pesar de eso, no se puede negar que exista un espacio

absoluto, dentro del cual el sistema espacial ocupa una posición, y que se dé un recorrido del espacio absoluto.

Sintetizando, podemos afirmar acerca del problema de la relatividad del movimiento: el hablar de un movimiento relativo tiene sentido únicamente por cuanto dentro de un sistema espacial son posibles movimientos a los cuales en el espacio absoluto no corresponde ningún recorrido espacial o un recorrido distinto del desplazamiento dentro del sistema. La existencia espacial, es decir, de una conexión de formaciones espaciales, cada una de las cuales dependa, en sus relaciones espaciales absolutas, [107] de la posición de todo el sistema en el espacio, es condición de posibilidad de un movimiento relativo.

<8. *Movimiento como acontecer natural*>

Ahora bien, el "sistema espacial", en este contexto, significa más que una serie de formaciones que se encuentran juntas en el espacio y que se hallan en determinadas relaciones de situación, las unas con respecto a las otras. Cuando suponemos que todas y cada una de las formaciones, dentro de ese sistema, se hallan afectadas conjuntamente por los movimientos del todo, entonces expresamos que, entre las diversas formaciones que constituyen el sistema, existe una firme conexión interna. Puesto que el todo no es algo junto a y fuera de las partes, sino que es la totalidad de las partes en su conexión, entonces [108] el hecho de que las partes se vean afectadas conjuntamente por lo que acontece con el todo, no significa sino una común afectación de las partes, y el hecho de que a la posibilidad de esa común afectación pertenezca una conexión interna que sea más que el que las partes estén juntas espacialmente: el sistema espacial es una "*naturaleza*", eventualmente una porción de naturaleza en el sentido anteriormente expuesto. La posibilidad de un movimiento múltiple y, con ello, de un movimiento relativo existe únicamente para el movimiento como proceso de la naturaleza, no para el movimiento puro. Con esto regresamos a lo que constituye nuestro genuino tema. Pero hemos de recoger todavía diversos hilos, [109] que hasta ahora habíamos dejado a un lado, a fin de disponer conjuntamente todo lo preciso para la recta valoración del movimiento natural.

<*Aceleración y manifestación de las cualidades materiales*>

Todo movimiento, como constatábamos ya, tiene una determinada *velocidad*. Esta velocidad puede permanecer constante a lo largo

de toda la duración del movimiento, o puede modificarse a lo largo de esa duración (aumentando o disminuyendo), y puede modificarse, a su vez, a saltos o de manera continua. Si la velocidad permanece constante, entonces el objeto movido recorre –durante las mismas porciones de duración– iguales partes de espacio. Si se produce una única aceleración, de tal suerte que, a partir de un momento, la velocidad sea mayor que antes, entonces el espacio recorrido [110] durante cada parte de la duración será mayor *después de* ese momento que durante la misma duración *con anterioridad a* ese momento. Si la aceleración es continua, entonces en cada parte ulterior de la duración el espacio recorrido será mayor que en cada parte anterior.

Si consideramos ahora el proceso del movimiento no puramente en sí mismo, sino de la manera en que se nos presenta en la conexión de la naturaleza, entonces tanto la velocidad como la aceleración poseen un significado que va más allá del movimiento como tal. La aceleración –para anticipar esta idea– remite siempre a algo por lo cual está causada. Un movimiento no se acelera por sí mismo, sino únicamente por efecto de un suceso que lo condiciona. [111] Cuando un cuerpo se encuentra en movimiento acelerado, entonces demuestra con ello precisamente que se halla en conexión con otros cuerpos. Además, el grado de la aceleración por una causa conocida es un índice para saber cuál es la condición material del cuerpo que es movido: su "pesantez" o su "ligereza". Si una esfera en movimiento, al ser golpeada violentamente por otra esfera, muestra tan sólo una pequeña aceleración, entonces demuestra ser una esfera "pesada", "maciza". Así que existen conexiones entre la "masa" y la "velocidad" de un cuerpo, conexiones que hacen posible que la peculiaridad de la masa –habida cuenta siempre de las circunstancias en las que [112] tiene lugar el movimiento– se manifieste por la velocidad de su movimiento. Cuando hablamos de "*masa*", no debe pensarse en una definición de tipo físico. Entendemos por masa la peculiaridad de la cosa material en virtud de la cual la masa llena y retiene o tiende a retener el espacio en forma determinada y que en cada caso es distinta en distintas cosas. (En todas estas expresiones, tomadas del terreno de lo psíquico, como "tender", "retener", etc., hay que tener en cuenta estrictamente que tales expresiones poseen carácter puramente metafórico, y que mediante el uso de las mismas no debe introducirse en el acontecer material nada que sea propio de una actividad psíquica o de algo por el estilo). Lo fácilmente [113] o lo difícilmente que la cosa se deje desplazar de su lugar en el espacio, eso depende de su masa y puede servir, por tanto, de índice para conocer la índole de dicha masa.

Aparte de la velocidad y de la aceleración, hay algo más que todavía no hemos tenido en cuenta. Se trata de un aspecto del movimiento: todo movimiento tiene en el espacio una determinada *dirección*, que él una de dos: o mantiene constante o –al igual que la velocidad– puede cambiar de golpe o modificar continuadamente. Lo mismo que la aceleración, el cambio de dirección no se produce por sí mismo, sino por una influencia externa. Y la facilidad o la dificultad con que se cambia la dirección, depende nuevamente de la peculiaridad de la masa [114] de la cosa movida. Y, además de la velocidad y de sus modificaciones, el cambio de dirección del movimiento debe considerarse consiguientemente como índice de la peculiaridad de la masa. En todo ello, los modos de ser de la cosa dependen siempre, por un lado, de su peculiaridad interna y, por otro lado, de las circunstancias externas que influyen en ella. La cosa es lo que es, pero sólo dentro de una conexión con cosas. Sus cualidades son causales; se desarrollan únicamente en el curso del acontecimiento natural al que imprimen su sello.

<9. *Cambio puro y cambio en la naturaleza*>

[115] Hay otras *cualidades materiales*, distintas de las peculiaridades específicas de la masa, que se manifiestan en la manera en que una cosa reacciona con movimientos ante influencias exteriores: en las oscilaciones del muelle de acero se manifiesta su "elasticidad", y otras cosas por el estilo. Con el movimiento se asocian aquí *cambios de forma* como manifestaciones de la cualidad material. Con ello abandonamos el terreno del movimiento (claro está que con la conciencia de no haberlo estudiado ni siquiera de manera aproximadamente exhaustiva, sino de haber proporcionado tan sólo una visión de su problemática), y nos dedicaremos ahora a reflexionar sobre el *cambio*.

Si, partiendo de que por el movimiento de algunas formaciones en el espacio se produce un cambio en [116] la imagen total del mundo espacial, queremos considerar que el movimiento es un cambio, entonces eso aparecerá en cierto modo como fundamentado. Pero habrá que tener en cuenta en todo ello dos cosas: 1) que el cambio está únicamente *asociado* con el movimiento, pero que no consiste en él; 2) que el sustrato del cambio es distinto del sustrato del movimiento. Podemos hablar de cambio siempre que el sustrato del proceso, en cuanto a su estado cualitativo, no permanezca intacto. El presupuesto del cambio es que haya un sustrato formado cualitativamen-

te. Este sustrato no tiene que ser necesariamente una cosa material; puede considerarse también como sustrato la región llena sensorialmente, que cambia de aspecto a la manera de un caledoscopio. [117] Pero se exige absolutamente un conjunto de cualidades. Eso no sucede en el caso del movimiento. Cuando en la geometría hablamos del movimiento de un punto, entonces no tenemos ningún estado cualitativo, porque un punto no tiene ningunas cualidades propias; todo lo que se puede decir de él, es una de dos: o son negaciones (que es inextenso, que es inmaterial) o son determinaciones que le corresponden en relación con otros (ser el punto de intersección de dos líneas rectas, ser el límite de una línea, etc.). Precisamente por eso no se puede hablar de un cambio del punto. Pero, si se considera un movimiento que se produce en la naturaleza, más exactamente: el movimiento de una cosa material, entonces hay, sí, un conjunto cualitativo, [118] pero en él no se modifica nada por medio del movimiento. El cambio de lugar, que está asociado con el movimiento, no afecta al estado interno de la cosa; ésta sigue siendo la misma, en cualquier lugar del espacio en que se encuentre. Pero el movimiento, entendido como estado de la cosa, es precisamente *estado* de la cosa y no es cualidad ni cambio de una cualidad, sino reacción a influencias externas, una reacción que, en su correspondiente condición, depende del estado cualitativo del sustrato y de sus eventuales cambios.

Prescindiendo de esta necesaria distinción entre movimiento y cambio, existen –como ya hemos destacado– concordancias esenciales [119] en su estructura: también el cambio es un proceso continuo que comienza en un momento, requiere una duración y caracteriza a cada momento de esa duración como momento del cambio. Así como en el movimiento se recorre espacio, así también en el cambio se pasa a través de cualidades. La "cualidad" se entiende aquí en un sentido amplísimo, no como cualidad de la cosa, sino como todo lo que, determinado en sí mismo, comprende en sí un "quale". Si lo que se cambia es una cosa, entonces lo que trascurre es un continuum de cualidades sensoriales, de formas, de magnitudes, etc. Si lo que cambia es un elemento en la estructura o en la manifestación externa de algo substancial, como las cualidades que acaban de mencionarse, [120] entonces lo que trascurre es un continuum de grados de intensidad o de diferenciaciones de ese elemento (por ejemplo, del color de la cosa), y cada una de esas diferenciaciones es a su vez un "quale", una cualidad en el sentido más amplio. Estas dos clases de cambios no se yuxtaponen independientemente la una junto a la otra, sino que el cambio de una cosa –o de algo substancial en general– es siempre

sinónimo de un cambio de sus cualidades. Si las cualidades no constituyeran un continuum, si se yuxtapusieran discontinuamente, entonces no sería posible una transición continua de lo uno a lo otro, sino únicamente un salto –es decir, no habría cambio sino *mutación*.

La mutación no es un acontecer que se efectúe durante una duración, sino que es [121] un suceso momentáneo. Presupone que el sustrato *tenía* hasta ese momento una determinada cualidad, y que a partir de ese momento tiene otra cualidad. Es, por consiguiente, la frontera entre dos estados duraderos, entre dos períodos caracterizados por la falta de cambio, porque todo lo que es momentáneo es posible únicamente como límite o lugar de transición de lo duradero, y no como lo que subsiste de por sí. El admitir una mutación que perdura significa lo mismo que constituir un continuum a base de puntos, y eso es un contrasentido. El sustrato de esa mutación que perdura no tendría en ningún momento una cualidad ni trascurriría por una cualidad. En cualquier momento adquiriría una cualidad y abandonaría otra cualidad. [122] Ahora bien, la adquisición y la renuncia de cualidades es posible únicamente allá donde trascurren cualidades continuas, o bien cuando se da un límite dentro del cual se posee de manera perdurable la cualidad en cuestión. Mientras dura el cambio, el sustrato *no posee* en ningún momento una cualidad determinada (entendiendo lo de "poseer" en el sentido de poseer permanentemente), sino que, en el momento en que comienza el cambio, una cualidad cesa y otra cualidad trascurre en cualquier momento sucesivo. Y, así, el cambio (por ejemplo, la intensificación) de un tono presupone un continuum de cualidades y de intensidades sonoras. El cambio de un color presupone un continuum de cualidades de color (incluidos los grados de intensidad [123] y de claridad). Los cambios de la extensión presuponen la continuidad del espacio que se requiere en forma continuamente variable. (Claro que aquí se presenta una complicación, porque a los cambios de la extensión que se realizan fuera del continuum espacial pertenece la multiplicidad de las magnitudes y de las formas, que no constituyen, ellas mismas, ningún continuum).

<Substancia y τί. Espacio-Kontinuum y variedad de magnitudes y formas>[38]

Los cambios de la cualidad se verifican siempre en el interior del continuum que se considera en cada caso; no se da una transición de

38 Véase su obra *Endliches und ewiges Sein* [Ser finito y ser eterno], en ESW II, pp. 148ss. (Esta obra aparecerá en OC III).

un continuum a otro: un color puede trascurrir siempre únicamente por cualidades de color, y no puede trasformarse jamás en un tono. Dentro del continuum existen infinitas posibilidades de cambio.

Si pasamos de los cambios de una cualidad al cambio de algo substancial, entonces los límites de la posibilidad de cambio que habíamos constatado en aquellos casos se mantienen, y otros límites se añaden –condicionados por ellos–. [124] La mutabilidad de una cosa queda limitada por su substancia. El conjunto de las cualidades de una cosa, que la hacen ser precisamente esa cosa, tiene que permanecer a través de sus cambios. Esto significa en primer lugar que no debe perderse ninguna propiedad de ese conjunto: la cosa puede modificar de múltiples maneras su color, pero debe conservar siempre un color; puede adquirir diversos grados de dureza, pero debe conservar siempre una dureza. Esto se halla íntimamente relacionado con la integración de los grados de la cualidad en un continuum. El continuum no tiene ni porciones ni término final. Lo que varía dentro del continuum debe permanecer siempre dentro del continuum; y lo que "participa" de la cualidad de un continuum, [125] no puede romper la vinculación con ese continuum sin poner fin a su ser. Allá donde, según las apariencias, una cosa pierde una cualidad –como la cera, que al fundirse cambia por completo de dureza, de color, de forma–, allí subsiste siempre en el fondo una cualidad permanente, que comprende en sí misma –como sus "modi"– las cambiantes formas de su manifestación, y que, en conexión con las cambiantes circunstancias externas, hace posible el que las mismas experimenten un trascurso.

Además de estos límites del cambio de la cosa, que se hallan en conexión con la continuidad del cambio y del medium que ellos presuponen, existen también otros límites. En un cambio continuo de las cualidades de la cosa, y sin sacrificar ninguna de ellas, puede alcanzarse [126] un punto en el que haya que afirmar que la cosa ha llegado a ser *otra cosa*, pero entonces no ha sufrido un cambio, sino que se ha *trasformado*. Esta diferencia entre cambio y trasformación no está relacionada ya con la estructura de las distintas cualidades de la cosa ni con las condiciones de posibilidad de las mismas, sino con el conjunto de cualidades dentro de la unidad de la cosa. Este conjunto de cualidades o las cualidades en su conjunto constituye, él mismo, un *quale* unitario –basándonos en la terminología aristotélica, y a diferencia del ποῖον, que es el factor que constituye la substancia, vamos a denominarlo el τί–, que depende de las cualidades de la cosa, pero

que no puede deducirse de ellas[39]. [127] Podemos comparar a ese τι con el carácter de una persona (sin que nos engañemos acerca del hecho de que entre ambos existen también diferencias esenciales): también el carácter está constituido por "rasgos" particulares, y es, a pesar de todo, un algo unitario que no puede deducirse de esos rasgos.

Así como la unidad del carácter permite una multiplicidad de modos de ser, así también el τί hace también posible a la cosa una serie de cambios, que la dejan intacta a ella misma. Pero, en cuanto se toca el τί, en cuanto otro τί se presenta en su lugar, entonces la cosa no es ya tampoco la misma. Pues bien, de estas "cualidades" a las que designamos como τί, es característico el que no exista una transición continua [128] de la una a la otra. Son infinitamente variadas, pero no se encuadran en un continuum. Por eso, la transición de un τί al otro supone en cada caso un salto, aunque por parte del ποῖον exista un proceso continuo de cambio. La cuestión es si semejante salto, una trasformación, deba considerarse como proceso natural o –en contraste con el cambio– sea concebible únicamente como interrupción del proceso natural. La substancia de la cosa, el conjunto de sus cualidades, puede determinar qué cambios puedan llevarse a cabo en circunstancias variables, es decir, en la conexión con el acontecer causal. [129] Se debe examinar en particular si es posible una trasformación del τί dentro del acontecer natural.

[129a] Una trasformación de substancias en el marco del acontecer natural, la tenemos manifiestamente en el origen de los compuestos químicos. Cuando el hidrógeno y el oxígeno se combinan para formar agua, entonces hay un momento a partir del cual existe la nueva "materia", y las antiguas materias han dejado de existir. Semejante trasformación puede tener lugar, sin que vaya asociada con ella o la preceda un cambio: en el momento del contacto "desaparecen" las materias que constituyen el punto de partida, y "aparece" la nueva materia. La desaparición de cada una de las materias se presenta como su reacción ante esa "circunstancia externa", que es el contacto con tal o cual otra materia. El hecho de que no pueda haber una desaparición sin dejar huellas, eso tiene su fundamento en la peculiaridad, varias veces acentuada, de la naturaleza: el que todo lo que acontece, afecte a la conexión total y el que en esa conexión [129b] produzca cualesquiera efectos. Si una cosa desaparece, entonces tiene que surgir algo nuevo. Pero *lo que* tal cosa llegue a ser, eso

39 ποῖον [poion] = ¿cuál?, ¿de qué clase?; τί [ti] = ¿qué?

se hallará prefigurado en la estructura de las "substancias" mismas que desaparecen: es algo que está regido por las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, dentro de la naturaleza hay un ordenamiento fijo de las posibles transiciones de un τί a otro. Pero hay que tener bien presente que esa trasformación, en contraste con el cambio de una cosa, es algo nuevo y específico, y que, si ha de considerarse como un acontecer natural, debe suceder bajo condiciones externas totalmente determinadas. Si faltan tales condiciones, entonces la trasformación aparece como un quebrantamiento del acontecer natural, aunque se produzca o no bajo la cubierta de un cambio continuado.

[129] El pan no puede "trasmutarse" en carne; el metal vulgar no puede trasmutarse en oro, solamente pueden "convertirse" en ello, y esa conversión no es un proceso natural sino un milagro[40]. No puede hablarse entonces de que lo uno "se" trasforme en lo otro, porque no existe ningún sustrato que sea primeramente lo uno y luego lo otro (como en el caso del cambio, donde hay algo permanente que va recorriendo las cualidades cambiantes). Hay tan sólo un momento en el que la nueva cosa entra en la existencia, [130] y la otra ha dejado de existir. Se da un final radical y un comienzo radical, un desaparecer y un devenir, que no es un "llegar a ser tal cosa" ni un "llegar a ser desde tal cosa", como sucede en la trasformación química. Y tal cosa no se da en la naturaleza. Lo que hace que el devenir y el desaparecer aparezcan eventualmente como *un* proceso, eso es la continuidad en el cambio de algunas cualidades, una continuidad que va más allá del momento de la trasmutación. El color del pan puede pasar continuadamente al color de la carne, etc. Pero esos cambios, que van acompañados de la trasmutación, se diferencian de los puros cambios de las cosas. Y se diferencian porque no se hallan en conexión con circunstancias externas, sino que señalan hacia una "causa sobrenatural". Con esto se han sobrepasado las fronteras de la naturaleza y de la legalidad natural.

<10. *Perspectiva de las tareas de la filosofía de la naturaleza*>

[131] Para nuestros objetivos nos contentaremos con el breve esbozo que hemos trazado hasta ahora del fenómeno "naturaleza": la

40 Parece aludir a la eucaristía, según el pensar y la fe de la Iglesia, esto es, la doctrina de transformación del pan en el cuerpo de Cristo, la llamada doctrina de la transubstanciación o doctrina de la presencia real. Es interesante observar cómo Edith, ya por estas fechas en las que se escribió este texto, esto es, en 1920 o primeros meses de 1921, estaba informada sobre esta doctrina de la Iglesia.

naturaleza es un todo unitario, formado por unidades "cósicas" que se hallan en conexión mutua, cada una de cuyas unidades se encuentra bajo la influencia de las otras, es decir, se encuentra en una conexión de acontecer causal, surge y pasa, se mueve y cambia según su propia tipicidad rígida, en todo lo cual la unidad de ese acontecer sirve como testimonio del ser permanente que constituye su fundamento. Los análisis iniciales, que fueron los únicos que pudieron hacerse en este marco, bastarán para hacernos ver claramente las tareas de la filosofía de la naturaleza, primeramente en una determinada dirección. Hemos mostrado que a todo [132] factor que constituye la cosa, le corresponde una disciplina especial en materia de filosofía de la naturaleza, una disciplina que, concebida en su perfección, debe contener todo lo que sobre ella pueda enunciarse en cuanto a la universalidad de su esencia. Ahora bien, aparte de los factores constitutivos, habrá que investigar también en qué consiste su conexión, en qué consiste la unidad y la totalidad de la cosa; además, habrá que investigar en qué posibles relaciones se halla la cosa con respecto a otras cosas y cómo se integra en el todo de la naturaleza. Luego habrá que realizar investigaciones, cuya necesidad habíamos acentuado al principio, pero que no hemos efectuado hasta ahora, a no ser hasta cierto punto en unos cuantos análisis de ejemplos, como los que se han mencionado hasta ahora: [133] la investigación de aquellas formaciones que, en su constitución, se diferencian de los cuerpos materiales sólidos o que pueden aparecer en la naturaleza en conexión con ellos. Tanto su constitución como esta conexión han de mostrarse con toda claridad.

Si se llevan a cabo todas estas tareas, entonces tendremos una completa *ontología* de la naturaleza. Ahora bien, por las reflexiones introductorias sabemos que con ello no se agota todavía la filosofía de la naturaleza. Habrá que responder en primer lugar a la cuestión epistemológica o de crítica de la razón: ¿Cómo ha de comprenderse el hecho de que para la conciencia cognoscente se constituya algo así como la naturaleza? Y existe además [134] el problema fundamental para el esclarecimiento filosófico de las *ciencias naturales*, un problema que consiste en saber cómo hay que comprender la actitud del científico natural basada en la estructura de la naturaleza, y cuáles son los motivos que, independientes de la estructura del objeto, desempeñan eventualmente un papel en todo ello. Esta problemática de las ciencias naturales y, por cierto, provisionalmente de manera especial de las ciencias naturales "exactas", es la que vamos a considerar ahora de manera algo más detallada.

<b) Las ciencias naturales como problema filosófico>

<1. *La actitud fundamental del físico*>

A quien esté familiarizado, aunque sólo sea superficialmente, con la manera en que la física contempla la realidad, no le pasará inadvertido lo fundamentalmente diferente que es la actitud de la física de la actitud con que nosotros efectuábamos todas nuestras descripciones. La física no habla de colores y de tonos, sino de oscilaciones. La doctrina pura de los colores no es [135] parte de la física, y no sólo porque la física se oriente por lo que aparece en la naturaleza, y en cambio la doctrina pura de los colores trate del "color en general", sino porque la física no se interesa en absoluto por los colores como *cualidades*. Los colores, los tonos, las cualidades perceptibles por el tacto, etc., son, según la concepción del físico, *cualidades secundarias*, fenómenos subjetivos, dependientes de la peculiaridad del sujeto que percibe. Pero el físico busca el *ser verdadero* que se oculta detrás de los fenómenos, lo *objetivo*, que es idéntico para cualquier sujeto aprehendente, las *cualidades primarias*, que son inherentes a las cosas mismas. Ahora bien, es objetivo lo que puede determinarse numéricamente, lo que puede reducirse a una fórmula matemática. [136] El ser verdadero debe expresarse mediante fórmulas matemáticas, y la tarea del físico consiste en explicar todos los fenómenos que pueden expresarse en el lenguaje de las matemáticas. La labor del físico consiste en la investigación de las leyes matemáticas a las que están sometidos los fenómenos. Los presupuestos con los que él aborda ese trabajo, los acabamos ya de mostrar. Pero nosotros, que no debemos aceptar presupuestos que no hayan sido examinados, tendremos que preguntarnos: 1) ¿Qué justificación tiene la distinción entre cualidades primarias y secundarias, entre el ser verdadero y el ser aparente? 2) ¿Se limita el ser verdadero a lo que es determinable numéricamente, o el [137] prescindir de todo lo demás no representa sino una abstracción? 3) ¿Cómo es posible una "reducción" de las cualidades "secundarias" a las cualidades "primarias"?

<2. *Cualidades primarias y cualidades secundarias*>

La distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias se halla relacionada de manera sumamente íntima con la idea de las

ciencias naturales exactas. En el sistema atomístico de Demócrito[41] hallamos contrapuestas ambas clases de cualidades. En los fundadores de las modernas ciencias naturales matemáticas y en los filósofos influidos por ellos (Galileo[42], Descartes[43], Locke[44]), la separación entre dos clases fundamentales de cualidades vuelve a desempeñar un papel. Varias veces se indicó de manera diferente cuáles son las cualidades que deban atribuirse a un grupo, y cuáles las que deban atribuirse al otro grupo. Pero en cuanto a la necesidad de la separación reina unanimidad, de la misma manera que hay acuerdo unánime en cuanto a la valoración de la magnitud y de la forma que las [138] cualidades primarias han de poseer. Claro está que toda la teoría experimentó también muy pronto una crítica radical: *Berkeley*[45] sostuvo que las "impresiones" de magnitud y forma muestran diferencias subjetivas no menores que las denominadas cualidades secundarias[46]. Este

41 Demócrito, filósofo griego natural de Abdera (Tracia), vivió entre los años 460 y 370 a.C.; escribió sobre teología, cosmología, ética, fisiología, etc., de lo cual se conservan fragmentos.

42 Galileo Galilei, matemático (Pisa 1564 – 1642 Arcetri/Florencia), astrónomo y filósofo. Con sus descubrimientos astronómicos cuestionó el sistema geocéntrico del universo y por ello entró en conflicto con el Magisterio Eclesiástico. Entre sus diversas obras mencionemos: *Sidereus nuncius* [Mensaje de los astros], (Venecia, 1609); *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mondo* [Diálogo sobre los dos sistemas máximos del mundo], (Florencia, 1632); *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* [Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias], (Leiden, 1638); etc.

43 René Descartes (La Haye 1596 - 1650 Estocolmo), filósofo francés, matemático y dedicado también a ciencias naturales; se le llama padre de la filosofía moderna. Entre sus obras importantes citemos: *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences* [Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias], (Paris, 1637); *Meditationes de prima philosophia*, (París, 1641); *Principia philosophiae* [Principios de la filosofía], Amsterdam, 1644); etc. Respecto a lo que aquí habla Edith hay que tener en cuenta la importante división de Descartes hacer entre *res cogitans* (la cosa pensante, "espíritu") y *rex extensa*, materia. Esta separación influyó en Kant y así colaboró de forma considerable a la fundación del idealismo.

44 John Locke (Wrington/Somerset 1632 – 1704 Oates/Essex), filósofo empirista, fundador de la ilustración inglesa; su obra capital: *An Essay concerning Human Understanding* [Ensayo sobre el entendimiento humano], Londres, 1690.

45 George Berkeley (Disert Castle 1685 – 1753 Oxford): representa el idealismo subjetivista en su forma más acentuada. Edith cita la obra *A Treatise concerning the principles of Human Knowledge* [Tratado sobre los principios del conocimiento humano]. (Dublín, 1710); véanse también otras obras como: *An essay towards a new theory of vision* [Ensayo sobre una nueva teoría de la visión], (Dublin, 1709); *Three Dialogues between Hylas and Philonous* [Tres diálogos entre Hylas y Filonous], (Londres, 1713); *Alciphron*, Londres, 1732); *Siris*, (Londres, 1744); etc.

46* *Principles of Human Knowledge*, cap. XIX.

hecho le sirve para la fundamentación del punto de vista epistemológico al que suele designarse como "idealismo subjetivo".

No es necesario que nos detengamos aquí a estudiar las consecuencias y la validez de tal teoría. Difícilmente se podrá objetar nada contra la crítica de la doctrina de las cualidades secundarias, en cuanto ésta quiere mantener un valor distinto para la objetividad de las unas y de las otras cualidades. Si del hecho de que quien es ciego para los colores ve las cosas de manera diferente [139] que el individuo "normal", se quiere deducir que los colores son para nosotros apariencias subjetivas y carecen de significado objetivo, entonces del hecho de que el miope vea las cosas con una magnitud distinta que el présbita o que el individuo "normal" habrá que deducir igualmente la conclusión de que la magnitud no es tampoco una cualidad objetiva. Y habla igualmente contra la separación de las cualidades el hecho, aducido ya por Berkeley, de que la extensión no puede aparecer sin una cualidad sensorial, por cuanto ambas dependen la una de la otra[47].

No podemos suprimir las cualidades sensoriales sin suprimir la cosa entera. Pero eso no quiere hacerlo la física. Esta parte de la cosa, tal como ella se encuentra intuitivamente [140] ante nosotros, y su preocupación principal es "determinarla objetivamente", captarla de manera tal, que cualquiera, prescindiendo por completo de su propia condición normal o anormal de los sentidos, pueda identificarla y tratar con ella de igual modo; de tal manera que la cosa se muestre realmente como "la misma" para todos. Como punto de partida para ello, las cualidades sensoriales no son apropiadas. Es acorde seguramente con el sentido de la aprehensión de la cosa el hecho de que, a pesar de las diferencias individuales en cuanto a la *percepción* de los colores, la cosa tenga, no obstante, *su* color, el color que de veras le corresponde. Pero cuál sea ese color, eso no puede establecerse sin más conceptualmente. En primer lugar, las cualidades del color son, como vimos, esencialidades simples que no pueden analizarse ya ni pueden definirse por notas características universales. [141] Y, en segundo lugar, esas esencialidades confluyen mutuamente en un continuum cromático sin límites fijos. Por ambas razones no hay un "criterio", no hay una nota característica universal, captable por medio de un concepto, para determinar el color de una cosa, como la hay, por ejemplo, para determinar la equivalencia de los cuadrados construidos sobre los lados opuestos de un rectángulo. No hay nada por lo que

47* Op. cit., cap. X.

se pueda conocer y, por tanto, por lo que se pueda colegir que una cosa es gris y no es azul. Pero eso es necesario, cuando se quiere determinar clara y distintamente la cosa, descartando la intuición, y cuando se la quiere hacer "calculable", lo cual constituye, además, la finalidad de las ciencias naturales.

<3. *La posibilidad de una determinación exacta*>

Una cualidad puedo únicamente verla y nombrarla, pero no puedo calcularla ni inferirla, es decir, no puedo determinarla claramente por vía conceptual (eventualmente determinarla *de manera anticipada*). Si la cosa ha de ser accesible a semejante tratamiento, [142] entonces deberán servir de fundamento para ello otras cualidades que no sean las cualidades sensoriales. Y de hecho la cosa posee cualidades que permiten una determinación mediante la medida y el número y, con ello, una fijación conceptual que pueda desligarse de la intuición. Todo lo que pertenece a este terreno, está comprendido en el término *extensión*. Cuando hablamos de una transición continua de unas cualidades a otras, entonces nos hallamos ante un *"continuum" heterogéneo*. Cada "lugar" del continuum es una cualidad propia, y ninguna porción es igual a la otra. En sentido estricto no se puede ni siquiera comparar lugares o partes. Solamente se puede constatar su diversidad, pero no se puede preguntar acerca de "cuán" diversas sean. No hay nada [143] común que exista en diversa medida en los diversos lugares y partes del continuum.

La cuestión es totalmente distinta en el continuum homogéneo. En él existe un medium indiferente que puede ser fraccionado a discreción por los lugares, y en el cual es posible una igualdad de las partes. Semejante continuum se da allá donde algo se extiende, ese algo es lo mismo en cada parte, y, por ello, [144] el continuum es homogéneo. Las cualidades como tales no son extensas. Tan sólo lo cualificado lo es eventualmente en su cualificación. Y, así, la cualidad, por extenderse a lo largo de una extensión, puede participar de su carácter homogéneo. No conocemos ninguna otra continuidad homogénea sino la del espacio y la del tiempo, y, secundariamente, la de las formaciones de las que el espacio y el tiempo están llenos. Los continua homogéneos pueden descomponerse en partes iguales; esa partición puede proseguirse hasta el infinito. Y, así, en las diversas partes del continuum homogéneo tiene sentido el preguntarse siempre *en cuánto* difieran esas partes. Porque siempre podemos seguir des-

componiendo las dos partes diversas en partes que por ambos lados sean iguales, en "*unidades*" cuyo *cantidad* sea constatable. Qué es la unidad y la cantidad, eso debe explicarlo la filosofía de las matemáticas. No vamos a adentrarnos aquí en más detalles sobre esto.

<El problema de la medición>

En este punto no podemos eludir otra cuestión: la cuestión acerca de la posibilidad de *constatar la igualdad* de las partes de un continuum. Con esto hemos formulado el *problema de la medición*, del que depende enteramente toda la física. La divisibilidad de la extensión homogénea [145] en partes iguales es comprensible, e igualmente lo es la numerabilidad de las partes. Pero, sólo cuando se haya mostrado suficientemente la posibilidad de constatar de manera irreprochable la igualdad de las partes, el proceder de la física estará justificado. Porque toda aplicación de números para indicar magnitudes iguales presupone la medición, es decir, la constatación de la igualdad y, con ayuda de la misma, la constatación de la diversidad. La posibilidad de constatar la igualdad se daría cuando tuviéramos la capacidad para aprehender de manera absoluta las magnitudes. Si pudiéramos captar con absoluta seguridad y exactitud la medida de cualquier porción del espacio, y la retuviéramos en la conciencia, entonces tendríamos en nosotros la norma de medición requerida para toda comparación. Según eso, toda "magnitud" sería una cualidad determinada en sí misma, distinta de otras y aprehensible en su propia determinación [146] y en su diferencia con respecto a otras cualidades. De lo que, por lo demás, suele entenderse por el nombre de "cualidad", se diferenciaría únicamente por el hecho de que toda diferencia entre dos magnitudes es a su vez una magnitud, mientras que la diferencia, por ejemplo, entre dos cualidades de color o de sonido no es a su vez una cualidad de color o de sonido.

¿Qué es lo que podemos considerar como cumplido en estas condiciones de la medición? Evidentemente, la existencia de magnitudes absolutas, tal como las describíamos hace poco. Se habla mucho, sí, acerca de una "relatividad de las magnitudes", pero, como es fácil de entender sin más, todas las relaciones entre magnitudes tendrán sentido únicamente con respecto a algo que esté determinado en sí mismo, es decir, que sea absoluto. Es relativa, seguramente, la indicación numérica de la magnitud con respecto a la [147] unidad puesta como fundamento en cada caso. Pero, cualquiera que sea la unidad que se escoja como punto de partida, esa unidad estará siempre deter-

minada en sí misma, será una magnitud absoluta, y lo estará igualmente la magnitud que se determine mediante el número de esas unidades.

Mayores dificultades las ofrece la cuestión acerca de la *aprehensión* de las magnitudes. Las magnitudes absolutas se nos presentan de distintas maneras, según sea la situación de los correspondientes objetos con respecto a nosotros y con respectos a otros objetos. Y, así, en la constatación de las mismas, existe siempre el peligro del engaño. Este peligro aumenta más todavía, cuando no sólo se aprehende la magnitud de un objeto, sino que ésta ha de "conservarse en la memoria" para fines de comparación. Se añaden entonces los posibles engaños de la percepción y del recuerdo. Se trata de descartarlas lo más posible, no fiándose de la "medición ocular" en la comparación de magnitudes, sino "superponiendo" las magnitudes que han de compararse. [148] Pero en este punto surgen nuevas dificultades. Si queremos comparar entre sí partes del espacio, entonces no existe la posibilidad de mover una parte hacia la otra parte, porque las partes del espacio, lo mismo que el espacio entero, son inmóviles. Por consiguiente, la medición no se puede efectuar sino de manera mediata, llevando una formación que llena una parte del espacio, hasta la otra parte y viendo hasta qué punto la llena. El presupuesto para ello, lo mismo que para toda medición de formaciones espaciales, es el de efectuar la medición por medio de una formación que sirva de norma, e igualmente el que lo que haya que medir no modifique su magnitud mientras dure el proceso de medición. *Por principio* es posible que esa condición se cumpla; pero *de hecho* existe siempre la posibilidad del cambio y no existe nunca la posibilidad de una indudable constatación de la ausencia de cambio. Se puede [...][48]

[151] se alcanza de tal modo, que puede hablarse de *exactitud*. El sistema de las relaciones entre magnitudes lo investigan las *matemáticas*. Por consiguiente, las ciencias naturales son ciencias exactas en la medida en que permiten la aplicación de métodos matemáticos. Pero el tratamiento matemático de problemas de física no llegará nunca tan lejos, que pueda descartarse el problema de la medición. En primer lugar, toda relación entre magnitudes presupone, por principio, la posibilidad de una medición. Pero, además, no se podrá nunca renunciar por completo a las mediciones de hecho; se podrán reducir tan sólo a un mínimo.

48 En el ms. autógrafo faltan las hojas 149 y 150.

Aquí nos hemos contentado con referirnos a las dificultades de la *medición del espacio*. No nos adentraremos en el problema de la medición del tiempo (la cual sólo es posible con ayuda de procesos espaciales), [152] porque ese problema no puede resolverse sin un tratamiento detallado de los problemas filosóficos últimos y más difíciles, y ni siquiera puede mostrarse en toda su profundidad. Aunque el esclarecimiento de este problema pertenece indispensablemente a la fundamentación filosófica de las ciencias naturales.

Como resultado de nuestras últimas reflexiones afirmamos lo siguiente: la naturaleza y el acontecer natural son capaces de un tratamiento matemático en la medida en que se extienden en el espacio y en el tiempo. Según esto, hay que tratar matemáticamente la *extensión* espacial de las cosas naturales (así se hace en la geometría y en la aplicación de sus proposiciones a las cuestiones de las ciencias naturales); hay que tratar también matemáticamente la *duración* de los procesos naturales y finalmente también el *movimiento*.

<4. *Determinabilidad exacta del movimiento y reducción de todos los procesos naturales al movimiento*>

Desde luego, este último punto necesita todavía alguna aclaración; no es, sin más, tan fácil de comprender como los otros dos puntos. El movimiento, como tal, no es extenso, no es divisible, no es medible. Pero hay un índice del movimiento, mediante el cual el movimiento es "calculable": la *medición del espacio*, la cual está ligada al movimiento. De la particular determinación del movimiento (de su velocidad, de su combinación con otras cosas, etc.), depende cuánto espacio se haya cubierto o, mejor dicho, se haya recorrido en una determinada porción de tiempo. Por consiguiente, la porción de espacio recorrido y la duración del movimiento, las cuales son medibles, ambas, y deben tratarse numéricamente, [154] sirven para determinar numéricamente el movimiento que está ordenado a ellas, o la velocidad del mismo. Con este conocimiento hemos dado un gran paso adelante. Vemos ahora que todo acontecer natural, en cuanto es movimiento, admite un tratamiento matemático; entendemos cómo son posibles las ciencias naturales exactas. *En la medida en que hay movimiento*. Todavía no sabemos en qué extensión se cumple esta condición, y, según esto, no sabemos hasta qué punto está justificada la pretensión de la física de someter a su reflexión todo acontecer natural. Qué camino recorrerá para abordar con su método todos los

procesos de la naturaleza, eso es algo que podemos, sí, sospechar. Todo proceso natural admitirá un tratamiento exacto, [155] cuando pueda ponerse en relación clara con el espacio, el tiempo o el movimiento. [155bis][49] Esto no queda alterado para nada por el hecho de que, como Max Planck[50] trata de mostrar[51], la física moderna se ve obligada a abandonar la visión mecánica de la naturaleza. Esta visión trata de concebir todos los procesos naturales como mecánicos, como movimientos de puntos de masas. La imposibilidad de someter a esta visión los fenómenos eléctricos y los fenómenos luminosos obliga –según Planck– a superarla. Ahora bien, si se considera a la luz como un movimiento de partículas de éter, o si uno se ve obligado a admitir que la luz se propaga en el espacio vacío, hacia algo distinto del espacio y del tiempo, entonces lo que se puede determinar con ayuda del tiempo y del espacio no puede fundamentar ninguna medición y ningún cálculo. Las cuatro "dimensiones", con las cuales trabajan las ecuaciones más recientes de la física, no son entonces sino tres coordenadas del espacio y el tiempo.

[155] El hallar una vinculación con estas determinaciones parciales será por doquier la tarea primera de la física. Desde este único punto de vista hay que contemplar todo lo que se ofrece a los sentidos en las formas más diversas: colores, sonidos, presión, calor, fenómenos eléctricos, mezcla y disociación de substancias, etc. *Allá donde*, en todas estas variadas formas y acontecimientos de la naturaleza, se presenta el punto de partida fenoménico que permite vincularlos con movimientos de alguna índole –"reducirlos" a ellos, como suele decirse–, allí hay que mostrarlos de manera especial para cada caso particular. [156] Claro está que nos resulta imposible efec-

49 Tanto en el índice como en esta misma página Edith puso "Ad 155", esto es, indica la inserción de esta página en la 155. En el índice había añadido en el margen izquierdo: "¡Medición! Compulsar especialmente en lo relativo a la p. 155".

50 Max Planck (Kiel 1858 – 1947 Gotinga); físico, profesor en Kiel y Berlín; formuló *la teoría cuántica*; premio Nóbel de física (1918). Además de las obras citadas por Edith en estas páginas, mencionemos: *Das Prinzip der Erhaltung der Energie* [Principio de la conservación de la energía], Leipzig, 1887; *Einführung in die theoretische Physik* [Introducción a la física teórica], 5 t. Leipzig, 1916-1923; *Die Entstehung und Entwicklung der Quantentheorie* [Origen y desarrollo de la teoría cuántica], 1920; *Das Weltbild der neuen Physik* [La imagen del mundo según la nueva física], Leipzig, 1929; *Die Physik im Kampf um die Weltanschauung* [La física en lucha por la visión del mundo], Leipzig, 1935; *Religion und Naturwissenschaft* [Religión y la ciencia natural], Leipzig, 1938, etc.

51* *Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturansicht*, Leipzig, 1910.

tuar todas esas investigaciones particulares. Tan sólo debemos saber claramente que esas investigaciones se han de realizar, para que el procedimiento de la física sea reconocido como un procedimiento justificado. Y nuestras reflexiones bastarían, además, para señalar los límites de este procedimiento, aunque admitamos que la aplicabilidad universal del método matemático deba hacerse evidente en lo que respecta a cualquier ser y acontecer de la naturaleza.

<5. La exigencia de verdad de la física y el principio de la economía del pensar.

En una conferencia bellísima y sumamente instructiva para conocer la particularidad del procedimiento físico, y que trataba sobre "la unidad de la cosmovisión física"[52], Max Planck subrayaba la tendencia de las modernas ciencias naturales a ir prescindiendo progresivamente de las "sensaciones [157] específicas de los sentidos" e ir penetrando así hasta una concepción unitaria de todo el mundo material. Deseamos destacar aquí dos puntos de vista de sus exposiciones, por considerarlos de especial importancia para nuestro contexto.

1. Para conseguir la cosmovisión unitaria que el físico trata de lograr, Max Planck reclama el conocimiento de la *verdad*: se debe presentar al mundo, tal como él está constituido en realidad, y todos los fenómenos de la naturaleza deben deducirse de allí. Esta concepción, acerca de la cual hay que decir que es una concepción natural para el físico honesto y que se ajusta al sentido de su proceder, se halla en contraste con una visión que se encuentra muy difundida en los sectores dedicados a las ciencias naturales (Planck se dirige [158] especialmente contra Ernst Mach[53]). Esta visión opuesta considera como principio supremo de las ciencias naturales el de la *economía del pensar* (y este principio se aplica análogamente a todos los demás ámbitos del conocimiento). Según él, para que una teoría sea útil, no habrá que preguntar si tal teoría corresponde a la realidad, sino si es

52* *Die Einheit des physikalischen Weltbildes* (Leipzig 1909).

53 Ernst Mach (Turas/Moravia 1838 – 1916 Haar/Munich), físico y filósofo; profesor Graz, Praga y Viena; veía el origen y fin de la ciencia en la satisfacción de las necesidades de la vida. Entre sus obras mencionemos: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* [La mecánica en su desarrollo], Leipzig, 1883; *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* [Contribuciones al análisis de las sensaciones], Jena, 1886; *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* [El análisis de las sensaciones y la relación entre lo físico y lo psíquico], Jena, 1886; *Erkenntnis und Irrtum* [Conocimiento y error], Leipzig, 1905; etc.

la más sencilla que se pueda pensar, si se las arregla con el menor número posible de leyes para explicar con ellas todos los fenómenos. Y las más dispares teorías son igualmente útiles y pueden coexistir con igual justificación, si son igualmente sencillas.

Es fácil de entender –y volveremos sobre ello, cuando tratemos de esclarecer, de manera por principio universal, lo que es la verdad [159] y lo que es el conocimiento– que la aceptación de este principio significa el abandono de la verdad. Entre una pluralidad de teorías que se contradigan mutuamente, sólo una de ellas podrá reivindicar con razón el derecho de poder aplicarse a la realidad. Y si se quiere reconocer que todas ellas se encuentran igualmente justificadas, tal cosa no se podrá hacer sino renunciando por completo a tal reinvindicación. Ahora bien, esto no significa sino la renuncia a las ciencias naturales, las cuales, según todo su sentido, son ciencias de la realidad, investigaciones acerca del ser real de la naturaleza. Por consiguiente, la concepción de Planck es la que mejor se ajusta al sentido de toda investigación acerca de la naturaleza[54].

2. Planck reconoce que la unidad de la cosmovisión física no se puede conseguir sino a costa de un *sacrificio*: [160] a costa de la renuncia a la plenitud y a la multiplicidad del mundo intuitivo. El punto de vista que es determinante para todo el método de la física y que fundamenta la unidad de la misma –la actitud ante la medida y el número–, limita su mirada a un aspecto enteramente determinado del ser natural. Ahí radican los límites que –como dijimos– se hallan fijados a este procedimiento.

Lo que la investigación física, fiel a su propio sentido, ha hecho resaltar, eso se aplica a la naturaleza real, pero no la *agota* jamás. Y lo que se sustrae a las mallas de la red de fórmulas matemáticas, eso no es menos "real" que lo que puede ser captado por ellas. Ahora bien, para la filosofía no hay tal [161] restricción de la mirada, como la que es lícita para las ciencias particulares. La filosofía ha de incluir en el sector de sus reflexiones toda la plenitud del ser, y ha de hacer comprensible la posibilidad de distinciones y abstracciones que las ciencias particulares presuponen ya en sus procedimientos.

---

54 Las ediciones alemanas colocan aquí el título del apartado: "6. *Los límites de la contemplación física de la naturaleza*". Esto se halla escrito en el índice. Sin embargo Edith misma pone un signo indicando la unión de los apartados 5 y 6. Nosotros lo pasamos a esta nota, a favor y para mejor inteligencia de las referencias "1. Para conseguir"... y "2. Planck reconoce".

<c) El conocimiento de la naturaleza como problema filosófico>

<1. *Transición a la actitud de reflexión*>

Hasta ahora hemos realizado todas nuestras descripciones siguiendo una modalidad típica de la actitud natural, aunque la reflexión tuviera un sentido distinto del que posee la reflexión de la persona que experimenta e indaga de manera natural. No se preguntó qué aparece de hecho en la naturaleza y de qué condición son de hecho los objetos de la naturaleza, sino qué es lo que pertenece a la naturaleza en general, qué rasgos esenciales constituyen el fenómeno naturaleza. Pero tanto entonces como ahora, aquello sobre lo que reposa la [162] mirada es la naturaleza, el mundo de los objetos. Pero ahora efectuamos un cambio radical en nuestra mirada. Tanto la actitud natural como la ontológica es, por decirlo así, una actitud *olvidada de sí misma*: uno se absorbe en el mirar, investigar, elaborar con el pensamiento el mundo, sin atender a que es un mundo contemplado, investigado, pensado. Pero, en el instante en que *reflexionamos*, se abren ante nosotros todas las dimensiones de objetos de investigación no observados anteriormente. Si antes tratábamos de sondear cómo están constituidos en sí mismos los objetos, ahora indagamos cómo se nos *presentan*, cómo aparece la *conciencia* a la que se manifiestan, y cómo hay que entender el que la conciencia se dirija a objetos –y en nuestro caso [163] hacia el objeto "naturaleza". Por consiguiente, debemos investigar ahora cómo se presenta la naturaleza y qué apariencia tiene la experiencia de la naturaleza. En todo ello –como habíamos subrayado ya anteriormente y como acentuamos ahora de nuevo expresamente– *no* se trata de saber cómo se verifica la experiencia, en cuanto proceso psíquico, en seres tan organizados como somos nosotros los hombres. No cultivamos aquí ninguna psicología. Sino que se trata de saber cómo es posible que algo así como una naturaleza llegue a ser objeto, y qué es lo que pertenece –universalmente por principio– a la correspondiente conciencia.

<2. *La percepción sensorial como fundamento de todo conocimiento de la naturaleza y sus notas características esenciales*>

En nuestras reflexiones, enlacemos, ahora igual que antes, con la cosa singular. Ésta se halla ante nosotros como una misma e idéntica

cosa que es independiente, en su ser, de cualquier sujeto experimentante; se halla como lo que es lo mismo para mí y para cualquier otro que la experimente. El mundo natural, como podemos afirmar, es un mundo "intersubjetivo", es experimentado en común por una multitud de sujetos. Esta concordancia intersubjetiva vamos a dejarla aquí a un lado, aunque en ella es donde se consuma la experiencia. Y lo hacemos, porque con ella enlaza toda una serie de problemas que nos apartarían demasiado de nuestra investigación actual. Por tanto, nos contentaremos por de pronto con la experiencia del sujeto individual o con la manera en que la cosa se ofrece como objeto para el sujeto singular.

La cosa se nos presenta [165] como un ente permanente. Existe, aunque nosotros no la percibamos. Y, si la percibimos, entonces la tomamos como algo que érase ya antes de nuestra percepción, y eventualmente como lo mismo que nos había salido ya al paso en anteriores percepciones. Ahora bien, *el que* la cosa exista, eso podemos afirmarlo únicamente *en virtud de la percepción*. La percepción es el acto en el que nos sale al encuentro en carne y hueso el ser cósico, el ser natural. La percepción es el fundamento de toda experiencia. En el curso de la experiencia, especialmente de la experiencia científica, llegamos muchas veces a un saber acerca de cosas y sucesos que no nos vienen dados o no nos han venido dados por la percepción. Ahora bien, si vamos siguiendo [166] la cadena de reflexiones que nos trasmiten ese saber, entonces terminaremos siempre por remontarnos a una percepción como a su punto de partida. Y, por otro lado, todo ser, del que tenemos un saber experimental, es necesariamente *perceptible*. Por principio, tiene que haber siempre una percepción, en la cual uno mismo pueda también intuir aquello de lo que tiene saber.

Dos cosas hemos subrayado ya como características de la percepción o de lo percibido, como tal: en la percepción, lo percibido se encuentra ya *en carne y hueso* y *en sí mismo* ante nosotros. Esto quiere decir que no se encuentra mediatizado por otra cosa, como, por ejemplo, por una señal que nos dé noticia de un suceso que sea inaccesible a nuestra experiencia directa. [167] En carne y hueso significa que la percepción se contrapone al recuerdo o a la expectativa, que están, sí, dirigidas directamente hacia su objeto, pero que no lo intuyen directamente, sino que tan sólo se lo representan. Cómo aparezca en concreto tal representación, eso habrá que subrayarlo, naturalmente, mediante un análisis especial. El carácter corpóreo de lo percibido es el factor por el que se fundamenta otra nota característica

esencial de la percepción, el carácter de *creer*. El creer existencial, que caracteriza a toda experiencia y que marca su sello en la experiencia, es – por su origen – creer en la percepción.

<3. El darse según la corporalidad; percepción propia y co-percepción>

[168] Por consiguiente, la condición de corporalidad, que desempeña un papel tan fundamental, merece una atención particular. Todavía no hemos indicado de manera positiva en qué consista. Podemos afirmar que la cosa percibida "incide en nuestro sentidos". Considerando las cosas más detenidamente, la cosa no lo hace en su estado pleno. Toda percepción es percepción desde un determinado punto de vista. El sujeto percibiente se halla en cualquier caso en el centro de la orientación y ve que el mundo espacial se extiende en torno suyo. Toda cosa corpóreo-espacial vuelve hacia él una determinada faceta, y esta faceta, percibida en sentido específico, es la que incide propiamente en los sentidos, mientras que las facetas escondidas a su mirada, e igualmente el interior de la cosa, [169] son aprehendidas tan sólo conjuntamente, y únicamente gracias a la aprehensión unitaria, que abarca lo percibido propiamente y lo percibido conjuntamente, participan en el carácter existencial. Cuando nosotros, procediendo gradualmente, nos remontamos de lo co-percibido a lo propiamente percibido, entonces vemos cómo todos los escalones o niveles de lo que viene dado naturalmente, van siendo eliminados el uno tras otro. Si prescindimos de todo lo que, en la conexión de la experiencia, es mero saber y no es nuestro en virtud de una percepción que nos dé corporalmente el objeto, entonces la naturaleza infinita se reduce a lo que llena en cualquier momento el campo de nuestra mirada o –expresándonos en términos generales– a lo [170] que es accesible a nuestros sentidos. Pues bien, hemos visto que, a pesar de esa restricción, debemos la mayor parte de lo que nos viene dado a una aprehensión que va más allá de lo dado sensiblemente. En primer lugar, la cosa nos viene dada por medio de diversos sentidos, pero aquellas de sus cualidades, que presuponen determinados sentidos como sus lugares de recepción, nos vienen dadas conjuntamente, cuando existen otros datos corpóreos. Así que no sólo vemos la forma y el color de una cosa, sino también su dureza, su tersura, su pesantez, etc. Y, por otro lado, cuando la percibimos palpando, la captamos también juntamente con sus cualidades sensibles. Si eliminamos estas co-aprehensiones, [171] entonces la cosa permanece tal como está

constituida para un único sentido, es decir, por ejemplo, como el cuerpo espacial visible.

Pero aun con ello no hemos llegado todavía al nivel más primitivo. Aun el simple ver ve más y ve otras cosas de las que nos vienen dadas por los sentidos. Vemos *el* color y *la forma* de las cosas. Pero el color y la forma de la cosa se nos dan en una multiplicidad de "*matices*"; un mismo y único color, en una serie continuada o también interrumpida de percepciones, aparece ora de una manera, ora de otra manera, y sigue siendo, no obstante, el mismo color. Y en cada momento de la percepción no-refleja, nuestra mirada se posa sobre el color, y no sobre el matiz que ese color nos presenta. Pero, si suponemos [172] que la mirada se fija sobre el matiz y que, a través de él, no penetra hasta lo que se matiza, entonces deja de haber una matización. No vemos ya un color vinculado a la forma de un objeto, sino que *tenemos* únicamente un *dato de color*. No existe ya una percepción, sino una *sensación*.

<4. La esencia de las sensaciones y su importancia para la percepción; la constitución de la cosa>

En el fondo, las sensaciones nos interesan aquí únicamente en cuanto tienen una función en la constitución de la percepción. Pero, aun para la comprensión de esa función, podría no ser superfluo el aclarar que las sensaciones pueden surgir también sin ser portadoras de tal función, y conviene saber cómo hemos de considerarlas entonces. En la sensación se pueden [173] distinguir todavía diversos factores: el tener sensaciones y el contenido de las sensaciones. Ahora bien, esta distinción es diversa de la que existe entre la percepción y el objeto percibido. Es verdad que tanto en el "tener" como en el "acto" de la percepción se expresa la participación del sujeto. Pero esta participación es en ambos casos de índole totalmente diversa. En la percepción, como en todos los actos en los que se capta algo, el "yo" se dirige hacia un objeto separado de él (a ese factor lo designamos como la *intencionalidad* de la vivencia); en la sensación no hay ninguna intencionalidad de esta índole; el sujeto se ve "afectado" en una forma característicamente sorda y pasiva. En completa consonancia con ello, el dato de la sensación no puede parangonarse con el objeto [174] de la percepción. Mientras que el objeto sale al encuentro del "yo" que mira hacia él, y lo hace como algo separado de él e independiente, vemos que el dato de la sensación no tiene ningún sig-

nificado que vaya más allá de la subjetividad. Pertenece inseparablemente a la corriente de la vida de la conciencia, aunque en cierto modo se contraponga al "yo", aunque sea algo *ajeno al "yo"*. Se encuentra en el límite en el que se separan el sujeto y el objeto. Para expresarlo de otra manera: en el límite entre la *inmanencia* y la *trascendencia*. Si concebimos como inmanente todo lo que pertenece indisolublemente a la vida de la conciencia, entonces hemos de designar a los contenidos de la sensación como datos inmanentes. Por el contrario, es trascendente todo aquello que no se [175] aprehende por medio de datos inmanentes.

Detengámonos aquí por el momento, sin adentrarnos más en las profundidades de la vida de la conciencia, y regresemos al problema de la percepción: sobre los datos se la sensación se constituye la condición original de datos que tienen las cosas de la naturaleza. Pero solamente por las sensaciones no vamos más allá de ellas mismas. Para que los objetos lleguen a tener la condición de datos, el material de la sensación tiene que experimentar una *aprehensión*; un "yo" despierto, que no esté entregado de manera puramente pasiva al "hervidero de las sensaciones", tiene que tomarlo como manifestación de un ser que se presenta a sí mismo en él y debe dirigir su mirada precisamente hacia ese ser. Cuando hablamos de una actividad de aprehensión [176] del sujeto, eso no debe interpretarse como si el sujeto "elaborase", según su libre arbitrio, un material sin forma ni figura: un demiurgo[55] que, partiendo de la materia, crea el mundo, que trasforma el caos en cosmos. En la aprehensión del mundo real, el sujeto no es libre. Se requiere, en primer lugar, una determinada estructura del material sensorial, para que sobre su fundamento pueda construirse una vivencia intencional, una aprehensión del objeto. Por otro lado, aparece –cuando se presenta un curso de datos sensoriales de tal o cual índole– una aprehensión del objeto, sin que el sujeto tenga la libertad de omitirla. Una ley rígida domina la *constitución* de las objetividades, [177] es decir, de su constitución para la conciencia. La conciencia misma, en su forma original, es un flujo continuo del vivenciar, en el cual un momento-actual, que cambia continuamente, forma el límite entre el vivenciar pasado, que se halla *co*-presente en una manera en cierto modo modificada, y el vivenciar futuro. En este continuo fluir se constituyen –para el "yo" que vivencia y que con-

55 En la corriente filosófica de los gnósticos, en el siglo segundo, frente a Dios creador de lo espiritual y de todo ser superior se presentaba al demiurgo, creador de lo material, del ser inferior.

templa su vivenciar– las unidades de vivencia, que se extienden a lo largo de cierta duración y que, en oposición al flujo original, poseen cierta permanencia y palpabilidad. Su unidad interna y su deslinde de otras vivencias, no se la deben a un arbitrio del sujeto, sino a su propio contenido.

En cualquier fase del vivenciar original [178] se puede distinguir entre el vivenciar y su contenido. El vivenciar es el modo de ser del sujeto. Los contenidos de la vivencia son el material que se halla a disposición del sujeto, y sin el cual no es posible ningún vivenciar. Este material no es homogéneo sino que es multiforme, y, según las fases de la vivencia que confluyen constantemente las unas en las otras, decide cuáles de ellas se han de coaligar en la unidad de una vivencia duradera, cuáles contribuyen a la constitución de una vivencia "distinta", y si una vivencia perdura o se desvanece, etc. Las sensaciones pertenecen al nivel más bajo de las unidades de vivencia que se constituyen dentro del flujo original. La forma en la que expresamos esto, [179] incluye dos aspectos: 1) que existen vivencias de grado superior; 2) que las sensaciones no son las únicas unidades de vivencia de los grados inferiores. Pero son aquellas unidades que nos interesan particularmente para el problema de la constitución de la naturaleza.

La cuestión que debe ocuparnos primeramente es la de la transición del nivel inferior al nivel superior. Si los datos de la sensación muestran una determinada estructura y secuencia, entonces constituyen el fundamento de una aprehensión del objeto. Ésta consiste en que los datos sensoriales experimentan una determinada *interpretación*. Por "interpretación" no hay que entender una especie de deducción lógica. Es algo que *precede* a todas [180] las operaciones lógicas. En el caso de la percepción –porque no es otra cosa la interpretación de los datos sensoriales–, no se captan primero las sensaciones y luego, partiendo de ellas, se deduce algo que las sobrepasa; no se da en absoluto tal dualidad, sino únicamente una simple aprehensión de *cualidades* que aparecen inscritas en un *esquema* objetivo. Semejante esquema es lo que nosotros hemos designado como "cosa material". La indagación y el análisis de tales esquemas, del armazón fundamental de la realidad, es la tarea de la ontología, que hemos esclarecido ya anteriormente partiendo de otro punto de vista. Entre estos esquemas y los trascursos de la conciencia, que pertenecen a la constitución de la realidad, [181] exige una correlación rígida: precisamente lo que hemos designado como ley de la constitución. El hecho

de que las cualidades aprehendidas estén vinculadas a un esquema constituido de modo preciso, determina el que la aprehensión sobrepase lo que está "representado" por los datos sensoriales. Lo que pertenece ineludiblemente a la constitución de la cosa –en la medida en que ésta no incide en los sentidos– es percibido conjuntamente de manera vacía y al mismo tiempo prescribe las reglas para la marcha ulterior de la experiencia: motiva, por ejemplo, ciertos movimientos del sujeto que son apropiados para modificar de tal modo su orientación hacia el objeto contemplado, que lo que anteriormente era simplemente co-percibido se convierta en lo propiamente percibido. [182] O motiva procesos de pensamiento, que hacen posible una penetración más profunda en la estructura interna de la cosa que no es perceptible sensorialmente. También el significado del esquema de la cosa, que sirve para la percepción de la cosa misma, no debe entenderse erróneamente. De nuevo vemos que lo primero no es aprehender el esquema y, a partir de las cualidades existentes o propiamente percibidas, *deducir* la existencia de otras cualidades no propiamente percibidas, que tan sólo conjuntamente con aquéllas proporcionan un objeto que corresponde al esquema en cuestión. El esquema funciona en la percepción, sin ser captado, y la regula sin ser reconocido como su regla o su ley (de manera análoga a como se pueden sacar conclusiones, sin conocer las leyes de la deducción). Para [183] contemplarlo, se precisa una actitud especial, que es diferente de la actitud de la experiencia natural. El esquema mismo podemos averiguarlo en una reflexión ontológica, en la cual investiguamos la esencia del objeto de la experiencia. Pero su función en la percepción sólo será accesible para nosotros cuando reflexionemos sobre la percepción y, reflexionando, la analicemos.

<5. *El significado metafísico del problema de la percepción; la cuestión del idealismo*>

Con este análisis que hemos proseguido durante un buen trecho, se hallan íntimamente relacionadas las cuestiones fundamentales de la filosofía. En primer lugar, la cuestión que se considera actualmente como el núcleo mismo de la *teoría del conocimiento*: la cuestión acerca del *fundamento de la legitimidad* del conocimiento, acerca de lo que prueba su verdad o validez. Se halla, además, el [184] problema *metafísico* en el que desemboca fácilmente la problemática epistemológica: la cuestión acerca de si los objetos de nuestra experiencia poseen una existencia independiente de toda conciencia (para

expresarlo con otras palabras: acerca de si tenemos un conocimiento de las "cosas en sí"), o de si la existencia de los objetos y su estructura están condicionadas por la existencia y la estructura de una conciencia. En torno a este punto gira la controversia entre el *realismo* y el *idealismo*. Vamos a aclarar ante todo la conexión de esta cuestión metafísica con el análisis de la experiencia. Para ello necesitamos una definición más precisa de lo que debe entenderse bajo el punto de vista del idealismo. En un pasaje anterior hemos mencionado el idealismo [185] de *Berkeley*. Para él las cosas son "ideas" existentes en la mente humana. No sólo dependen de la conciencia o del "espíritu", sino que están *en* ella; fuera de la mente (divina o humana) no hay en absoluto ningún ser. La mente es la única realidad. *Este* idealismo se puede refutar sin dificultad mediante el análisis de la experiencia. Se basa en que hace caso omiso de las diferencias fenoménicas entre el dato de la sensación y la cualidad cósica, entre el ser inmanente y el ser trascendente, entre la percepción y lo percibido, diferencias que se prueban de manera evidente y que no pueden ser refutadas por ninguna teoría.

Pero la forma de idealismo sostenida por Berkeley no es la única posible. Y cuando se habla hoy día de la filosofía idealista, [186] no suele pensarse en Berkeley, sino ante todo en el idealismo crítico de Kant y de sus seguidores. Ahora bien, la finalidad de la crítica kantiana de la razón fue la de probar la imposibilidad de la metafísica –entendida como ciencia de las cosas en sí. Por eso, parecerá errado desde un principio el pretender caracterizar su punto de vista metafísico. Pero, de hecho, en su "crítica" intervienen en doble forma puntos de vista metafísicos: 1) Kant trabaja con ciertos presupuestos metafísicos. 2) El problema de la realidad del mundo exterior tiene dos facetas –una faceta epistemológica y otra faceta metafísica–, y, por tanto, no es posible enunciar algo sobre la una, [187] sin adoptar también una actitud (al menos *implicite*) sobre la otra.

Los presupuestos metafísicos de la crítica – el que hay cosas en sí y el que el sujeto es "afectado" por ellas –constituyen una ruptura del punto de vista idealístico (y del punto de vista crítico), y, por tanto, no nos ayudan en nada para caracterizarlo. Por consiguiente, aquí interesan únicamente *las* intuiciones metafísicas de Kant, que constituyen el reverso de su teoría del conocimiento: Las cosas de nuestra experiencia no son cosas en sí, sino *manifestaciones*, y, como tales, dependen de las formas de la intuición y del entendimiento, es decir, de la conciencia a la que se manifiestan. Deben su estructura y su

existencia a la actividad formativa del sujeto, que organiza sus [188] sensaciones en formas que son propias de cualquier conciencia en general. La capacidad del sujeto es la *synthesis*, lo que vincula los datos sensoriales. La síntesis de grado más inferior es la sensible, la ordenación del material sensorial por medio de las *formas de la intuición* que son el espacio y el tiempo. Sobre ella se fundamenta la separación que se establece en las intuiciones por medio de los conceptos puros del entendimiento o *categorías*, por ejemplo, la categoría de substancia y la de causalidad. Si tratamos de determinar la relación de este punto de vista con nuestro análisis, hallaremos coincidencias. También nosotros hemos hablado de material sensorial y de una formación, aprehensión, etc., que éste experimenta. Y los esquemas que, según nuestro análisis, prescriben la regla de la formación, parecen corresponder a las categorías, más exactamente: [189] las categorías aparecen como los elementos (los "conceptos básicos") a partir de los cuales se constituye un esquema como "cosa". Pero aquí tenemos ya que detenernos. La concepción kantiana de las categorías y de las formas de intuición como funciones de la subjetividad va más allá de los resultados de nuestro análisis.

Nuestros esquemas nos aparecen como estructuras fundamentales de la objetividad y, a la vez, como las leyes que dominan la constitución de los objetos. Sin ulterior análisis, no es todavía evidente, sin más, el que tales esquemas regulen de modo primario el curso de la vida de la conciencia, y el que las manifestaciones de objetos, que corresponden a esos cursos, resulten ser en cierto modo una consecuencia [190] de un curso tal de la conciencia, que, no obstante, los objetos tengan sentido únicamente como manifestación que son para una conciencia. En primer lugar, en los esquemas mismos tenemos ante nosotros un *ser absoluto*; no deben concebirse, en ningún caso, como un ser por la gracia de la subjetividad. Podríamos afirmar que tales esquemas hallan únicamente aplicación allá donde hay una conciencia vivenciante, pero no depende de ella su ser. A ese ser se ajustan los *predicados* con los que Platón caracteriza a sus *ideas*: no sujetas al devenir, imperecederas, inmutables. Los esquemas concuerdan, además, con las ideas platónicas en que son "arquetipos" de los objetos [191] reales. Pero con la absolutividad de los esquemas o de las categorías no se ha dicho todavía nada acerca de la independencia óntica de lo que denominamos el mundo exterior real. En efecto, el esquema de la cosa no es, el mismo, una cosa real; es lo que hace que cualquier cosa real sea la cosa en la que cada cosa "participa" (para emplear la metáfora utilizada por Platón para significar la relación de

la idea con su realización), pero muestra por doquier una plenitud cambiante, y el estado de la cosa no se agota jamás con lo que hay en ella que corresponde al esquema.

Así que permanece en suspenso la cuestión acerca de si, entre los dos ámbitos del ser relacionados mutuamente –la conciencia y la realidad (en nuestro caso, la naturaleza)–, la una tenga sobre la otra la preferencia de la absolutividad de la existencia, mientras que [192] la segunda tenga sólo un significado como correlativo de aquélla. Tenemos, pues, que dilucidar la doble cuestión: 1) ¿Es concebible una conciencia a la que no corresponda ninguna naturaleza? 2) ¿Es concebible una naturaleza, cuando no le corresponde ninguna conciencia?

Para responder a la primera cuestión, no necesitamos más que recordar nuestro análisis y subrayar lo que se contenía en él. Expusimos primeramente la estructura de la naturaleza. Y luego investigamos cómo aparece y como tiene que aparecer necesariamente la conciencia experimentante, a la que se le manifiesta tal naturaleza. A las diversas categorías que participan en la constitución de la naturaleza, les corresponden diversas "actividades" de la conciencia aprehendente, expresándonos en términos kantianos: diversas clases de [193] síntesis. Si prescindimos de ciertos constituyentes de la naturaleza, entonces habrá que eliminar también la correspondiente conciencia sintética. Y, así, el curso de la conciencia aparece modificado en determinada forma típica, si dejamos que caiga la causalidad[56]. Pero, aunque en lugar de la naturaleza ordenada por leyes rigurosas, admitamos un juego sin regla alguna de manifestaciones y procesos, y –en consonancia con ello– tengamos que representarnos como totalmente modificado el movimiento de la conciencia, subsistirá, no obstante, una conciencia, aunque de estructura distinta de la que tiene experiencia de la naturaleza. Podemos proseguir ahora en la dilucidación de la naturaleza. Podemos admitir, finalmente, que a la conciencia [194] no se le presente ningún mundo objetivo; entonces no es ya una conciencia aprehendente, no es ya una conciencia que constituye objetos. Pero no está aniquilada y, lo que viene a decir lo mismo, no lo está tampoco su sujeto. Puede seguir viviendo sordamente en la posesión de datos sensibles, sin darles una interpretación objetiva. O

56* En todo ello hay que tener en cuenta que la naturaleza *experimentada* es la naturaleza que concebimos como modificada o eliminada. El ser o el no-ser de una naturaleza, que no fuera concebida en relación alguna con la conciencia, no tendría tampoco significado alguno para el curso de la conciencia. [Cf. *Sobre el problema de la empatía*, pp. 153ss.

puede fluir hacia un puro ser-consciente-de-sí-mismo. Es concebible incluso que el "yo" sea un "yo" "despierto", es decir, un "yo" que viva en vivencias intencionales, orientadas de modo objetivo; que, por consiguiente, sea capaz de una constitución de objetos y que esté –como quien dice– en disposición de hacerlo, pero que carezca del "material" necesario, de los datos sensoriales. Es, pues, indiferente el que nos representemos a la conciencia como llena de datos sensibles o entorpecida e incapaz de una [195] actividad aprehendente, o como despierta y vacía, en ambos casos tendremos una conciencia a la que no le corresponde ningún mundo objetivo. Se debe reconocer por ello que el ser de la conciencia es un ser absoluto.

<6. *El punto de vista empírico-naturalista*>

El resultado de las últimas reflexiones se halla en la más viva oposición al punto de vista metafísico que predominó durante la segunda mitad del siglo XIX, y que hoy día sigue estando muy difundido: el punto de vista del *naturalismo*. Fiel a la ingenua actitud de la experiencia, supone que la naturaleza es absoluta. Pero no sólo supone que la naturaleza es absoluta, sino que además es el *único* ser absoluto, y ésta es una tesis que no puede justificarse sin más por la opinión de la simple experiencia. Se han aducido muchos argumentos para hacerla comprensible. En primer lugar, [196] por experiencia, toda conciencia se halla entreverada con el contexto de la naturaleza. Hay conciencia de seres humanos y de animales que tienen cuerpos materiales, y que en su trascurso depende de la condición y del correspondiente estado de esos cuerpos materiales. Por estas conexiones, nacidas de la experiencia, se comprende la inclinación a considerar las "manifestaciones de la conciencia" como "epifenómenos" de la naturaleza física. Como segundo motivo hay que aducir el moderno ideal de la ciencia: la ciencia es ciencia exacta, matemática, y –en correlación con ello– el ser verdadero es un ser determinable exactamente. Esto significa el dominio omnímodo de las leyes de la naturaleza. No hay ningún ser que quede fuera de la naturaleza dominada por leyes matemáticas.

[197] Contra esta última argumentación, disponemos ya de algunas réplicas tomadas de anteriores reflexiones. Hemos visto que el método de las ciencias naturales exactas no capta la realidad plena, sino que se atiene tan sólo a ciertas facetas de la naturaleza. Ahora bien, si la ciencia matemáticamente exacta no es capaz de captar la

totalidad de la realidad, entonces no se puede deducir de ahí, a la inversa, que lo que no admite un tratamiento matemático no sea verdadero ser. Si lo que se sustrae al tratamiento matemático es naturaleza o alguna cosa distinta, eso puede quedar por ahora abierto.

En lo que atañe ahora a la cuestión del "epifenomenalismo", [198] habrá que preguntarse en primer lugar qué es lo que hay que entender por "epifenómeno". En primer lugar, con el hecho de haber estampillado a las "manifestaciones de la conciencia" como manifestaciones concomitantes de procesos físicos, no se ha exonerado uno todavía del esfuerzo de tener que investigarlas. Pues precisamente por el hecho mismo de designarlas como manifestaciones *concomitantes*, se está expresando que tales manifestaciones no son *lo mismo* que los procesos físicos y que requieren un estudio especial. Pero además –y esto es más importante en nuestro contexto– la correspondencia que existe *de hecho* entre procesos físicos y manifestaciones de la conciencia (si en esta correspondencia se trata de una conexión de efectos o de un mero paralelismo, eso es una cuestión muy debatida, en la que no podemos adentrarnos) no significa, ni mucho menos, que se trate de una conexión *necesaria* e ineludible. [199] En contra de esto dirá el naturalista: ¿Qué significa necesidad? No existe ninguna posibilidad de mostrar que algo pudiera ser de manera distinta de lo que la experiencia enseña (porque él, como epistemólogo, es *empirista*). Pero con esta frase él cae en una trampa, se implica en el contrasentido con el que está asociado todo escepticismo, y el empirismo es tan sólo una variedad de escepticismo: la proposición niega en su contenido lo que presupone en su forma lógica. Porque lo de que "no existe" no significa "no existe en cuanto alcanza nuestra experiencia...", que es lo único que el empirista, como tal, podría decir, sino que significa: "no existe *en general*...", y en el "en general" se encierra la *necesidad* que el empirista quiere negar precisamente. Ahora bien, la necesidad [200] no se experimenta, sino que *se ve de modo evidente*, y esa evidencia es independiente de la experiencia, no se fundamenta en la experiencia. Puede ser evidente el que algo *tenga que ser necesariamente* lo que es de hecho (es decir, con arreglo a la experiencia). Pero puede verse también como evidente que algo *pudiera ser de manera diferente* de como es de hecho. Hemos utilizado ya frecuentemente tales reflexiones sobre la posibilidad; todo nuestro método no es otra cosa que la consideración de posibilidades ideales; no es otra cosa que la indagación de conexiones evidentes de necesidad y de posibilidad. De esta índole fue también la reflexión sobre la duda, reflexión que nos mostró que todo lo que conocemos por experiencia,

es decir, la naturaleza entera, podría –por principio– no existir o existir de otra manera; que [201] toda experiencia puede quedar superada por una nueva experiencia. Y hemos visto, además, que esa posibilidad no existe para las vivencias puras, para la conciencia pura, por cuanto en ellas se presenta un ámbito de ser incancelable y, por tanto, de ser absoluto. En esta situación es, pues, imposible considerar como insuprimible la relación de dependencia, que viene dada experimentalmente, entre la naturaleza y la conciencia. La conciencia, por su misma esencia, no puede fundamentarse en la naturaleza.

<7. *Idealismo y realismo*>[57]

Ahora bien, con el rechazo del punto de vista naturalista no se ha superado el *realismo*, que considera como ónticamente independiente el mundo exterior real, y no se ha fundamentado todavía el *idealismo*, que afirma que el mundo depende de la conciencia. Sino que queda [202] todavía por dilucidar la segunda cuestión, planteada por nosotros: ¿Es concebible una naturaleza, a la que no le corresponda ninguna conciencia?

Podemos enlazar aquí con una argumentación que, en la obra *Ideen* de Husserl, sirve para fundamentar el punto de vista idealista: Todo ser tiene que ser necesariamente experimentable o conocible, es decir, a todo ser le corresponde *idealiter* una conciencia, para la cual él se constituye. *Idealiter,* esto no quiere decir todavía que tenga que existir una conciencia actual que realice precisamente el correspondiente conocimiento o experiencia. Hablando en términos generales, basta la posibilidad de que tal conciencia exista. Un axioma matemático, por ejemplo, no depende de que sea intuido por tal o cual persona. Pero pertenece esencialmente a tal axioma el que pueda ser intuido en general y [203] de manera determinada. Ahora bien, las cosas son diferentes –así prosigue la dilucidación– en cuanto se trata del mundo real. Si uno se pinta en la fantasía un mundo, entonces a ese mundo "posible" le corresponde como posibilidad ideal una conciencia que lo experimente. Pero ¿qué es lo que caracteriza a nuestro *mundo real,* distinguiéndolo de tales mundos posibles, y qué es lo que constituye su carácter de realidad? Evidentemente la circunstancia de que es un mundo *experimentado*, y por cierto no sólo en cuanto a su posibilidad,

57 En el índice, como ha quedado anotado, Edith añadió en en el margen izquierdo: "en relación a la p. 202 y siguientes compárese con Lipps".

sino como mundo experimentado *actualmente*. Pero entonces la realidad depende de una conciencia que experimente *actualmente*: si suprimimos la conciencia, entonces suprimimos el mundo.

La prueba parece convincente, y sin embargo nos resistimos a considerar que con ello quede resuelta la cuestión. Recorramos de nuevo, paso a paso, [204] la fundamentación. Habrá que admitir que la afirmación de un ser que, por principio, fuera imposible de captar, no tendría sentido. Se puede, sí, pronunciar las palabras, pero no se puede asociar con ellas ningún sentido que pudiera ser pleno. De igual modo, no se puede negar que lo que caracteriza a la "realidad", distinguiéndola de cualquier mundo fingido, es su carácter de experiencia. Pero ¿querrá esto decir que lo de "ser-real" no significa otra cosa que lo de ser experimentado? ¿No significará en el fondo sino que la realidad no puede mostrarse de otra manera que no sea por medio de la experiencia, y que cualquier enunciado sobre la realidad no puede adquirir su legitimidad sino por medio de la experiencia? La cuestión metafísica no queda resuelta con ello, y quedará también aquí sin resolver. Si por un lado[58] [205] se hace valer que la experiencia no puede estar referida a un ser independiente de toda experiencia, porque no se puede saber nada de un ser no-experimentado y no es posible confrontarlo con la experiencia, vemos que la parte contraria[59] puede aducir que la experiencia, por su propio sentido, señala hacia algo que es independiente de ella.

Con esto no se agota la problemática. Sin embargo, nosotros no queremos proponer, ni mucho menos, nuestro "non liquet" como definitivo, por ejemplo, en el sentido de que permanezca siempre como "cosa de fe" el decidir cuál sea el punto de vista que uno "profese". No, sino que, a mi parecer, se trata de un problema soluble, y habrá que señalar aquí todavía algunos puntos, cuyo esclarecimiento [206] pueda contribuir a una solución. Es de suma importancia para esto la investigación de los *datos de la sensación*: de lo que ellos son y del papel que desempeñan en la percepción. Existe una tendencia filosófica –denominada *sensualismo* o también *monismo de la sensación*– que considera que las sensaciones son la única realidad y que explica todos los objetos como complejos de sensaciones. Lo insostenible de esta teoría se muestra por el hecho de que no puede armonizarse en modo alguno con los fenómenos. Hace caso omiso del hecho funda-

58 Esto es, desde el aspecto del idealismo.
59 Esto es, la perspectiva ontológica.

mental de la intencionalidad, y no es capaz de explicar la estructura de los objetos de la experiencia, lo cual es, no obstante, su genuina meta. Pero hay algo que esta teoría ha conocido correctamente: el hecho de que a los datos de sensación les [207] corresponde una importancia fundamental para la constitución de la experiencia, y de que esa importancia no puede pasársela por alto, si se quiere sondear la esencia de la realidad. Hemos visto que esos datos hacen que la percepción sea la percepción, y que constituyen así el fundamento para toda experiencia. Nos llamó, además, la atención la posición curiosa que esos datos ocupan "en la frontera entre la subjetividad y la objetividad" (como dijimos). Con esto debe enlazar la ulterior investigación. ¿Tendrá sentido afirmar, como afirmamos nosotros, que el material de la sensación "llena los sentidos", como si fuera algo que llegara a nosotros "desde el exterior"? ¿O será esto únicamente una *façon de parler* para expresar los cambios que se producen puramente "en nosotros"? Por un lado, las sensaciones tienen algo [208] que es absolutamente subjetivo: pertenecen únicamente a un sujeto; él no puede compartirlas con otros. Por otro lado, lo que las sensaciones "representan", el objeto de la experiencia, es patrimonio común de todos los que tienen la experiencia. ¿Cómo habrá que explicarlo?

Con esto enlaza el segundo problema, cuya dilucidación es indispensable para la cuestión "experiencia y realidad": *el carácter común de la experiencia*. Si el mundo de la experiencia está condicionado, en su existencia y en su estructura, por las funciones de la subjetividad, ¿cómo habrá que entender que ante los ojos de todos nosotros se halle *el mismo* mundo? Claro que el idealismo de sello kantiano no hace que el mundo de la experiencia dependa del sujeto *singular*. La "conciencia en general" es la portadora de las funciones trascendentales. [209] Ahora bien, de ello se deduciría únicamente que ante toda conciencia experimentante tenga que contraponerse *tal* mundo, pero no el que ese mundo aparezca para todos como *el mismo y único* mundo.

Dos cosas se encierran en la "intersubjetividad" de la experiencia: el que experiencia del mundo exterior incluye la existencia de otros sujetos experimentantes –por lo menos, la posibilidad de tal existencia–. Y, además, que el contenido de la experiencia, a pesar de diferencias individuales, es un contenido idéntico.

El suponer la existencia de otros sujetos co-experimentantes tiene un especial significado metafísico. Aquí hay un ser que sobrepasa la conciencia experimentante y que es independiente de ella: un ser que ni siquiera el filósofo idealista [210] quiere relativizar. Claro que hay

un punto de vista filosófico –el *solipsismo*[60]– que considera el propio "yo" como la única realidad. Pero el solipsista abandona ya su punto de vista, cuando procede a explicarlo: porque con ello admite que hay un compañero que comprende. Para probar que no existe ningún "otro", se dirige a otro. Para ser consecuente, tiene que callarse. Claro que, si lo hace, difícilmente podrá atacársele. En efecto, no se puede negar que la existencia de otros sujetos, al igual que la del mundo exterior, "puede ponerse en duda". La experiencia que se tiene de ellos no es definitiva ni es insuprimible, como lo es, en cambio, el concienciarse del propio ser. Pues bien, si no se toma la posibilidad de la duda –en contra [211] de lo que hicimos nosotros– como un punto de transición metodológica, sino como motivo para una seria duda, entonces no es posible probar, mediante una demostración rigurosa, la certeza de lo que se pone en duda. Puede mostrarse que los motivos de la duda no son suficientes, y que, por tanto, esa persona no es razonable. Pero no es posible refutarla de manera lógicamente convincente. Volveremos sobre ello, cuando estudiemos epistemológicamente la experiencia.

Si prescindimos del punto de vista solipsista y nos atenemos a la experiencia que tenemos de otros sujetos, entonces hallamos que para nosotros el ser de ellos tiene la misma valencia que el ser propio, [212] aunque se capte de manera totalmente distinta. De la *personalidad* ajena, es decir, de su estado cualitativo, se puede decir con alguna apariencia de justificación –de modo análogo a lo que el idealismo crítico lo afirma acerca del objeto de la naturaleza– que ella, en su estructura, depende de las funciones del sujeto aprehendente. (Qué postura debamos adoptar ante tal afirmación, eso no vamos a dilucidarlo en *este* lugar). Pero del "yo" puro, del punto del que dimana la vida del sujeto ajeno, no podemos afirmar tal cosa[61]. No puede ser considerado como un ser que lo es por la gracia de otro ser. Naturalmente le corresponde también a él una conciencia aprehendente, y de él se puede decir, como de la cosa, que esto significa una regla de trascursos de índole determinada [213] de esa conciencia. Pero que sea *únicamente* eso, que su existencia no tenga ningún otro

60 Solipsismo, corriente filosófica que afirma que el sujeto es la única realidad y lo demás se considera como una representación del yo. La filosofía de Berkeley y de Fichte hace hacer posible tomar semejante postura solipsística.

61 A este respecto véanse otras obras de Edith: *Sobre el problema de la empatía*, pp. 119ss; *Estructura de la persona humana* (OC IV, pp. 655ss); *Individuo y comunidad* (OC IV, p. 346); *Endliches und ewiges Sein* [Ser finito y ser eterno], en ESW II, pp. 46ss. (esta obra aparecerá en OC III).

sentido que el de regular ciertos trascursos de conciencia, eso no es aceptado ni siquiera por el idealismo en las formas hoy día predominantes. Para él cualquier conciencia tiene un ser de igual valor. Damos tan gran importancia a este estado de cosas, que al parecer no tiene ya mucho que ver con la filosofía de la naturaleza, porque con ello se reconoce por principio la posibilidad de un ser que sea independiente de la conciencia cognoscente, ordenada hacia él. Claro que aquí hay que añadir inmediatamente una aclaración. Al "yo" puro y a sus vivencias les corresponde por principio una *doble* [214] conciencia del ser: la conciencia perteneciente al vivenciar mismo, en virtud de la cual el ser mismo del sujeto llega a ser consciente, y la conciencia del otro sujeto, una conciencia que comprende –por decirlo así– desde el exterior. De la conciencia, entendida en el primer sentido, el "yo" y su vivenciar no es, desde luego, "independiente", porque es un elemento del vivenciar mismo. Pero, precisamente porque no hay aquí ninguna dualidad, no se puede designar rectamente que lo uno sea "relativo" con respecto a lo otro. Esta conciencia la hemos dejado totalmente a un lado, en nuestra dilucidación.

Además, cada sujeto y cada vida subjetiva permite, por principio, aquella captación desde el exterior, y tan sólo de ella hemos hablado. Pues bien, de esta experiencia "exterior" se dice ahora que lo experimentado por ella es completamente independiente de ella en su ser. [215] Existe, siendo indiferente no sólo el que exista tal o cual conciencia, sino el que exista cualquier conciencia actual que pudiera tener conocimiento de ello. Aquí hay, por tanto, una experiencia que se trasciende a sí misma. Si, no obstante, no es absolutamente imposible el hablar de un objeto de la experiencia que sea independiente de la experiencia misma, entonces habría que deducir de la estructura peculiar de la naturaleza el que ésta tenga sentido únicamente como ser relativo, como ser para una conciencia. Me parece a mí que esta tarea, por el momento, no ha sido asumida suficientemente por la filosofía idealista, a la que incumbe hacerlo.

<8. *El concepto del conocimiento; toma de conocimiento y conocimiento*>[62]

Todo el estado de la cuestión se esclarecerá más para nosotros, cuando nos dediquemos a estudiar en sentido estricto la problemática

62 Como ha quedado indicado, en el margen izquierdo del índice anotó Edith: "Trabajar el concepto de conocimiento de Reinach (juicio negativo), Rickert".

de la teoría del conocimiento. Como hemos acentuado ya en un pasaje anterior, en el centro de la moderna teoría del conocimiento [216] no se halla la *quaestio facti*, sino la *quaestio iuris*. A la *quaestio facti* pertenecería, en sentido kantiano, no sólo el hecho de que poseamos conocimientos, sino también el análisis descriptivo del conocimiento. Ahora bien, la *quaestio iuris* dice así: ¿Cuál es la *legitimidad* del conocimiento? ¿Cómo se prueba su *validez*? Claro que es fácil mostrar que ambas cuestiones no pueden tratarse por separado. Antes de que podamos investigar en qué se basa la legitimidad del conocimiento, tenemos que saber con total claridad lo que hay que entender por conocimiento. [217] Y, por otro lado, la constatación de que el conocimiento reclama el derecho a ser válido, y la investigación del fundamento en que se basa esa pretensión, son cosas que pertenecen al análisis del conocimiento mismo.

La primera tarea consiste en que tengamos ideas claras sobre lo que es propiamente el conocimiento. Si partimos del sentido original del término, entonces entenderemos por "conocer", en sentido muy general: el *adquirir conocimiento* de algo. Conocemos algo, cuando hemos llegado a tener conocimiento de ello. En este sentido amplio la percepción es un conocimiento, porque gracias a ella llegamos a adquirir conocimiento de la realidad. La intuición geométrica es el conocimiento adquirido por saber cuáles son las leyes de las formas espaciales. También la estimación de valores debe considerarse en este sentido como conocimiento, porque gracias a esa estimación [218] llegamos a conocer precisamente esos valores. En todos estos casos se trata de conocimientos *inmediatos*, es decir, de conocimientos en los cuales tenemos un contacto inmediato con lo conocido. Existe, además, el conocimiento *mediato*, a saber, en todos aquellos casos en los que, basado en un contacto inmediato con objetos, se constituye un proceso lógico, una deducción, por la cual llegamos a adquirir ulteriores conocimientos. El conocimiento mediato consiste precisamente en deducir las consecuencias o en "examinar" las conexiones entre lo conocido inmediatamente y lo que de ahí se sigue. Ahora bien, el conocer o el saber que se obtiene por medio del conocimiento, es distinto del conocimiento en sí mismo. El conocer es siempre un paso del no saber al saber. [219] Pero no es éste el concepto del conocimiento que suele ponerse como fundamento de la teoría del conocimiento.

En primer lugar, se puede alegar que hemos enumerado una serie de clases de conocimiento, pero que no hemos puesto de relieve lo

que es *el* conocimiento. Contra ello diremos que en todos los casos existía un elemento común que nos autorizaba para hablar siempre de conocimiento: precisamente el hecho de que en todo conocimiento se nos "desvele" algo. Pero con ello no se da por contenta la teoría del conocimiento. Ésta busca el factor unitario del concepto de conocimiento y lo encuentra en su pretensión de validez, que es lo que propiamente le interesa a ella en el conocimiento. Y puesto que todos los conocimientos que pretenden tener validez se presentan en forma de juicio, esa teoría piensa que precisamente la forma del juicio es la que constituye el elemento unitario del conocimiento y crea el [220] carácter mismo del concepto de conocimiento. Aquí se muestra la conexión entre la teoría del conocimiento y la lógica, una conexión que en la filosofía contemporánea parece ser tan íntima, que constantemente se desvanecen las fronteras entre una y otra. Pero esto lo decimos sólo incidentalmente.

Nos llama la atención una diferencia tan grande entre el concepto del conocimiento, tal como nosotros lo tuvimos primeramente a la vista, y el concepto del conocimiento que acabamos de ver expuesto, de momento no vemos que haya absolutamente ninguna vinculación entre ambos. Y, sin embargo, tiene que hallarse una línea de vinculación. En nuestra reflexión vamos a partir del sentido claro y uniforme que hemos elaborado, pero –para evitar ambigüedades– vamos a utilizar para ello la expresión "*toma de conocimiento*". Toda toma de conocimiento es toma de conocimiento *de algo*, de algo que es objetivo. Esta toma se dirige siempre hacia un objeto, y lo considera [221] dotado de un determinado patrimonio de sentido. Lo contempla como ente y a la vez como ente que es de tal o cual manera. A esto corresponde el factor de la creencia, que es inherente a todas las tomas de conocimiento. ¿En qué se funda esta creencia? Si nos atenemos simplemente a lo que se presenta en la toma misma de conocimiento, entonces tendremos que decir: creemos en el ser y en el ser-así de lo captado, porque lo *tenemos* a ello mismo –en cuanto se trata de una toma "inmediata" de conocimiento–; en la toma mediata de conocimiento, lo tenemos porque ésta se funda en una toma inmediata. La toma de conocimiento no es "correcta" o "equivocada"; estos predicados –como hemos de ver todavía– corresponden tan sólo al juicio, que eventualmente la expresa. Pero en la toma de conocimiento hay ya [222] algo que corresponde a la corrección o a la falsedad: esa toma puede haberse realizado –por decirlo así– de manera equivocada y puede mostrarse ulteriormente como engañosa. Se la denomina entonces *engaño*. El desenmascaramiento de un engaño se efectúa

siempre mediante una toma de conocimiento de la misma índole que fue la supuesta toma; eventualmente puede estar proporcionado por cadenas de conclusiones, pero éstas tienen que basarse, en último término, en tal toma de conocimiento. La creencia en la percepción puede eliminarse únicamente en virtud de una nueva creencia en la percepción; una estimación errónea de valores solamente puede eliminarse en virtud de una nueva estimación de valores.

Hay toda una clase de tomas de conocimiento que siempre "dejan en suspenso" el que puedan quedar eliminadas por nuevas tomas de conocimiento, cuya determinación óntica no es nunca definitiva: tales son, [223] hablando en términos muy generales, aquellas en las que la sensibilidad desempeña un papel constitutivo. Si pensamos en nuestro análisis de la percepción, entenderemos también cómo sucede esto. Toda percepción –así lo vimos– sobrepasa siempre por principio lo que propiamente viene dado. En este sobrepasar se fundamenta la necesidad de complementación y la capacidad de corrección, existe siempre la posibilidad de que haya habido una captación errónea. No todas las tomas de conocimiento son de esta índole; hay otras que, como quien dice, descansan en sí mismas, que no exigen complementación y no admiten correcciones. Así es la conciencia por la que llegamos a ser conscientes de nuestro propio vivenciar actual: abarca el vivenciar que lo "hace consciente", y ninguna conciencia posterior podrá eliminarlo. [224] Asimismo, la intuición de una conexión esencial posee el carácter de una constatación *definitiva* que no puede ser corregida por ninguna nueva toma de conocimiento: por ejemplo, la intuición de lo diferentes que son el rojo y el gris. Por el momento, nos aseguramos de esta posibilidad de una toma definitiva de conocimiento, sin detenernos por ahora a analizarla más detenidamente, y regresamos de nuevo a la toma sensorial de conocimientos, de la que la hemos diferenciado.

<9. *Conocimiento y juicio; la idea de la verdad y las condiciones de un conocimiento válido o de juicios verdaderos*>

La percepción contempla su objeto como una totalidad dotada de contenido. Propiamente fue ya demasiado, cuando dijimos: lo contempla *como* ente y *como* ente que es de tal o cual manera. Porque el "*como*" no puede mostrarse en absoluto en la percepción sencilla. Se capta tan sólo el objeto que es de tal o cual condición. Claro que lo de *es* y lo de ser *de tal* o *cual* manera, eso pertenece conjuntamente a

la [225] condición de la percepción. Pero ni el ser ni el ser-así se destacan especialmente. El objeto no es contrastado en modo alguno, ni por lo que respecta a su ser ni a su ser-así, para recomponerlo luego consigo, sino que la sencilla tesis lo capta todo en unidad. Ahora bien, en oposición a la tesis de la percepción sencilla, existe ahora un *contemplar que analiza* el objeto de la percepción: un captar, por un lado, el objeto, el ser, y, por el otro lado, el ser-así, y un expreso entrelazamiento de ambos. Así procede el *juicio de la percepción*.

Sin embargo, antes de adentrarnos a hablar del juicio, debemos tener ideas claras sobre lo que puede entenderse por juicio. En efecto, eso no está, ni mucho menos, tan claro. Atribuimos al juicio rectitud o falsedad. Decimos también que [226] un juicio es verdadero o que es válido. Yo juzgo rectamente, y el juicio es verdadero o es válido: estos enunciados se hallan necesariamente entrelazados y, sin embargo, no significan exactamente lo mismo. Mi acción de *juzgar* debe diferenciarse de aquello *que* juzgo, del sentido del juicio. La manera corriente de hablar no tiene en cuenta siempre esta diferencia, sino que designa con el término "juicio" unas veces el acto del juicio, y otras veces el sentido del juicio. La "*verdad*" o la "*validez*" del juicio se refieren siempre, por principio, a la esfera del sentido del juicio. Decimos que son rectos los actos en los que se realiza un sentido válido. Podremos adquirir claridad sobre "el juicio", cuando tengamos en cuenta ambas facetas. Tradicionalmente suele hablarse, en relación con ello, de una faceta "lógica" y de una faceta "psicológica" del hecho del juicio. [227] A este propósito hay que hacer una observación más. Es seguramente correcto el decir que, como hechos psicológicos, a un mismo y único sentido del juicio pueden corresponderle toda una serie de vivencias de juicio habidas por sujetos distintos. Por otro lado, hay que saber claramente que al *único* sentido le corresponde siempre *idealiter* un acto de juicio, o más correctamente: una esencia de acto, que debe estar realizada en cada vivencia individual de juicio de ese sentido. Porque no cualquier vivencia puede considerarse como juicio de este sentido y como vivencia del juicio en general. Para la valoración epistemológica del juicio es indiferente cómo aparezcan las diversas vivencias psicológicas del juicio y de qué manera se realicen. Pero lo que pertenece en general a la vivencia del juicio en cuanto tal, eso no es indiferente, sino que pertenece conjuntamente de manera necesaria al [228] contexto que nos hallamos analizando.

Es propio de la esencia del juicio (tanto del acto como del sentido) el que sea juicio *sobre un objeto*. Ahora bien, el objeto, como ya

indicábamos, se capta de manera enteramente diferente en el pensar juzgante que en la sencilla toma de conocimiento, es decir, se capta, por ejemplo, de manera enteramente diferente en el juicio de la percepción que en la percepción que le sirve de fundamento. El objeto no se acepta sencillamente, sino que *es puesto como sujeto*. Este poner como sujeto está caracterizado en primer lugar como preludio de un proceso articulado. Mientras que la percepción (a pesar de los motivos para ulteriores actos de percepción, que ella encierra siempre en sí) puede permanecer en la sencilla intuición de su objeto y quedarse aislada, vemos que la posición del sujeto es siempre un primer paso que exige pasos ulteriores. No es una posición por sí misma, sino [229] un comienzo de un juicio pleno, y se queda como una obra incompleta, cuando no se producen las demás posiciones. Pero podemos indicar también directamente en qué se diferencia la posición del sujeto en sí mismo, y prescindiendo de las necesarias complementaciones, en qué se diferencia –digo– de la simple percepción. Mientras que tenemos que decir de ésta que no es un "poner-como-algo", vemos que precisamente ese "poner-como-algo" es característico de todas las posiciones parciales del juicio. Toda posición *lógica* (así queremos denominar a todas las tesis pertenecientes al complejo del juicio) considera el objeto desde un determinado "punto de vista", con un *significado general*. La posición del sujeto considera al objeto *como "éste"*, [230] es decir, como el único que está ahora a la vista, y, no obstante, esta referencia que se encamina a la individualidad del objeto es una referencia universal. O toma precisamente el objeto como ejemplar de un universal: el árbol o *un* árbol... En consonancia con ello, la posición predicativa, del estado de cosas percibido de modo unitario entresaca algo en forma de significado universal, por ejemplo, una "cualidad" del objeto representado por el sujeto, verbigracia, la altura del árbol, y se la asigna de nuevo en forma universal, situando en la base las dos posiciones que se unen en la tesis universal: el árbol *es* alto. Componiendo así el estado unitario de cosas, que la percepción simplemente acepta, y siendo captado en forma de significados universales, [231] ese estado de cosas adquiere una *expresión válida*, y eso precisamente es el *juicio verdadero*.

De esta manera hemos llegado ya espontáneamente a hablar de la faceta "objetiva" de la realidad del juicio, es decir, del juicio "en sentido lógico", del sentido del juicio o proposición. Y hemos encontrado ya dos cosas, que caracterizan como tal al juicio así entendido: el juicio es *expresión* de una objetividad entendida, y tiene una *forma universal*. La *verdad* del juicio no quiere decir otra cosa sino que lo

que él expresa existe "en la realidad". Pero podemos contemplarla desde otra faceta: la forma universal en la que se expresa lo que se piensa en el juicio o, como preferimos decir, un *estado de cosas*, no puede escogerse a capricho, sino que está sometido a ciertas *leyes de forma*. [232] Ningún juicio puede ser verdadero, si infringe esas leyes. Por ello podemos designarlas como *condiciones formales de la verdad*. Sin embargo, esas condiciones formales no pueden garantizar por sí solas la verdad del juicio, y por tanto no es posible desligar la esfera de los juicios o de las proposiciones, separándolas de la esfera objetiva a la que están referidas esencialmente, y fundamentando así la verdad de un modo puramente formal. Por otro lado, la forma no debe considerarse como algo accidental, que es llevado desde el exterior a lo objetivo, sino que un estado de cosas existente no puede ser expresado en absoluto sino en una proposición correcta, y esto debe entenderse por su propia estructura. Indagar las leyes formales o, lo que [233] quiere decir lo mismo, las formas posibles de las proposiciones verdaderas y de sus elementos, es la tarea de una disciplina específica, la *lógica pura* o *formal*.

Aquí nos interesa únicamente su significación epistemológica. Si se considera el conocimiento como sentido del juicio, entonces el conocimiento está sometido a las leyes de la lógica, y la lógica se convierte en una disciplina parcial o auxiliar de la teoría del conocimiento. Por otro lado, el conocimiento se muestra como referido a existentes estados de cosas, y el conocer se muestra como un captar estados existentes de cosas o como un contemplar analizador de estados de cosas "reales", de objetos existentes. Así que para el esclarecimiento de lo que es el conocimiento, se precisa una investigación de lo que hay que entender por estado de cosas, objeto, realidad efectiva [234] –es decir, se necesita una doctrina acerca de la estructura formal del mundo objetivo, una *ontología formal*.

Finalmente hemos visto que el conocer, entendido como contemplar analizador de los objetos, es un acto fundamentado que presupone el simple captar, la toma de conocimiento. Por consiguiente, el análisis de las tomas de conocimiento y de su relación con el conocimiento, con los cuales comenzamos, es parte constitutiva esencial de la teoría del conocimiento. Con ello la materia del conocimiento y la diferenciación del conocimiento, correspondiente a ella, se integran a la vez en la reflexión epistemológica, porque la descripción de una toma de conocimiento no es posible sin tenerse en cuenta aquello de lo que se adquiere conocimiento. [235] Si en el análisis del conoci-

miento se prescinde de las tomas de conocimiento en las que aquél se basa, y se prescinde de la materia del conocimiento, si uno se contenta con indagar los principios formales que deben mostrarse en el interior del conocimiento mismo, entonces eso es una contemplación abstracta que no agota la problemática existente; y cuando esa reflexión no sólo deja de tener en cuenta las referencias que muestran más allá de su propio ámbito, sino que considera su representación como la representación conclusiva y la única que debe tenerse en cuenta, entonces existe en todo ello un desconocimiento del verdadero estado de cosas.

<10. *Objeciones criticistas*>

La tendencia dominante de la moderna teoría del conocimiento (o epistemología), en sus variadas ramificaciones que de distinta manera enlazan con Kant, ha recorrido este camino. Por eso, [236] nó podemos pasar aquí por alto los motivos que condujeron a ello.

En primer lugar hay que observar que aquella tendencia a la que vamos a designar en términos muy generales como la tendencia criticista, no reconoce la distinción entre conocimiento y toma de conocimiento, que a nosotros se nos impuso como obvia. Tiene como punto de partida la proposición de que todo lo que es conocido se halla bajo las condiciones del conocimiento, y de que nosotros no sabemos nada que no conozcamos. Partiendo de aquí, aparece como absurda la referencia a algo que constituya la base del conocimiento, porque lo que *preceda* al conocimiento ha de ser conocido a su vez, si es que ha de hablarse de ello. En esto es seguramente correcto lo de que: yo no puedo *hablar* de otra manera que no sea con la pretensión de expresar algo conocido, porque hablar puede hacerse únicamente en forma de significados universales, tales como [237] son propios del conocimiento. Por consiguiente, de las tomas de conocimiento y de sus objetos, solamente podrá hacerse un enunciado verdadero, cuando se los conozca a ellos mismos. Pero esto no quiere decir que lo conocido no pueda captarse *antes* del conocimiento y –según nos parecía a nosotros– deba captarse de algún modo que no permita todavía una expresión verbal. El conocimiento que hace posible la expresión, llega *con posterioridad*, y capta lo que era anterior a él, como *algo* que ha sido precedentemente. El mejor ejemplo de ello es la conciencia con la que nos percatamos de nuestro propio vivenciar. Esta conciencia no es un acto, en el cual nos dirijamos

hacia nuestro vivenciar y lo convirtamos en el objeto de nuestra contemplación. Es un factor del vivenciar mismo, es –como quien dice– una luz que lo ilumina desde el interior y [238] lo hace trasparente para nosotros, mientras nosotros vivimos en su realización y no estamos vueltos hacia él, sino hacia su objeto. Gracias a esta conciencia, el vivenciar es consciente para nosotros en su plena concreción, sin que se destaquen factores singulares, y *únicamente* en esa conciencia lo tenemos en su plena concreción, mientras que el conocimiento subsiguiente que lo objetiviza y hace posible una descripción, capta siempre meramente factores singulares del mismo o lo capta con ayuda de factores singulares. Y puede reconocerse además que el conocer sea únicamente un extraer de lo que él mismo no puede captar, del pleno *concretum*, y que su posibilidad la deba a aquella conciencia que no es un conocer, pero que es capaz de captar el pleno *concretum*.

[239] Y, así, pensamos nosotros también que la percepción externa, a pesar de las diferencias esenciales que la separan de toda conciencia, concuerde, no obstante, con ella en el hecho de que capte su objeto en la plena concreción del mismo: de que capte al individuo con todas sus peculiaridades individuales. El conocimiento capta siempre al individuo, pero únicamente como ejemplar de universalidades; al contemplarlo bajo los más diversos puntos de vista universales, puede ir determinando progresivamente al individuo. Pero el determinar de manera exhaustiva su pleno estado por medio de determinaciones universales, eso es una meta infinitamente lejana, a la que el conocimiento tiende, mientras que la sencilla intuición la posee enteramente sin más, aunque también sin analizarla.

Contra esta concepción, nuestros adversarios, según sea su peculiar punto de vista, [240] tienen algunas objeciones más que presentar. Por un lado, se reconoce la "multiplicidad inmensa" de la realidad y la imposibilidad de dominarla por medio del conocimiento. Pero precisamente con ello se cree poder fundamentar que la teoría del conocimiento tiene que prescindir enteramente de ella; que su tarea consiste únicamente en estudiar el conocimiento en sí e investigar sus diversos métodos de "elaboración de la realidad", tal como se presentan en las ciencias singulares. Esta voluntaria autolimitación pasa por alto el hecho de que esa elaboración "epistemológica" de la realidad no sería posible en absoluto, si no tuviera como fundamento una sencilla aprehensión de la realidad, no guiada [241] por ningunos "puntos de vista", y que los "puntos de vista" de la "elaboración"

misma están tomados del objeto, primeramente no analizado, de la sencilla intuición.

Más importante parece ser la siguiente objeción: no puede hablarse de una sencilla intuición o percepción de la realidad, que sirva de fundamento al conocimiento. Y no puede hablarse de ella, porque la percepción y la realidad (hablando en sentido kantiano: la experiencia y el objeto de la experiencia) se encuentran, ellas mismas, bajo las condiciones del conocimiento y son posibles únicamente en cuanto son conocimiento u objeto del conocimiento. La percepción es percepción de un *objeto*, pero lo es únicamente gracias a la *synthesis*, que en enlaza en la unidad la multiplicidad de los datos sensibles, y también gracias a la *unidad de la conciencia*, que es el presupuesto de todas las [242] síntesis. Ahora bien, el valor que sobrepasa el significado de una vivencia subjetiva, el valor como *experiencia* de un objeto *independiente* de ella misma, lo adquiere la percepción únicamente por el hecho de que la síntesis se realiza según leyes universales que tienen validez para cada sujeto percipiente. La percepción, podemos afirmar también, es lo que reclama ser una vivencia que garantiza el ser objetivo, pero sólo en virtud de los *elementos categoriales* inherentes a ella. Porque las categorías son las que prescriben la regla a la síntesis.

En un lugar anterior hemos dilucidado ya el hecho de que la aprehensión de las categorías, aunque se esté de acuerdo sobre su tarea que acabamos de describir, puede ser una aprehensión distinta. Aquí debemos plantearnos ante todo la cuestión de si la circunstancia de que [243] la percepción tenga un carácter universal o, como también suele decirse, un carácter de ley, quiere decir ya que deba entenderse como conocimiento en el sentido específico, tal como lo concibe la epistemología orientada hacia el juicio. A mí me parece que eso no procede en ningún caso. La diferencia fenoménica entre la toma de conocimiento y el conocimiento, no puede eliminarla con su interpretación ninguna argumentación, por muy aguda que sea. Lo único que puede hacer es mostrar (al igual que es capaz de mostrarlo el análisis realizado de la percepción o de otras tomas de conocimiento, y precisamente porque es capaz también de ponerlas también en duda): que la posibilidad de un conocimiento analizador y de una expresión conceptual se fundamenta en la estructura de la toma de conocimiento y en la estructura de su objeto mismo. Si el objeto de la percepción no tuviera, él mismo, algunos factores constitutivos de esencia universal, entonces ningún conocimiento podría [244] extraer de él tales factores.

<El significado de las categorías para el conocimiento>

Pero por parte de nuestros adversarios se nos objeta: Se presupone el concepto mismo de objeto para que la percepción pueda captar un objeto, pero el pensamiento del objeto es aportado por el sujeto al material del conocimiento. A esta objeción solamente se puede responder a fondo, cuando se haya aclarado la cuestión acerca de la interpretación de las categorías. Kant quería concebirlas como funciones de la subjetividad, más exactamente: del entendimiento. Si se hace esto, entonces habrá que decir: las funciones pueden funcionar y el sujeto puede ser capaz de tener experiencias de ello, sin que él mismo las capte. Pero tales funciones que se ejercitan en forma ciega no deberían designarse como *conceptos* del entendimiento, y no podría hablarse de que [245] el "pensamiento" del objeto y las categorías que lo determinan más precisamente, sean captadas pensando y sean aportadas al material presente en el conocimiento. La doctrina de las categorías, desarrollada consecuentemente en esta dirección, diría entonces: la conciencia está sometida a ciertas leyes funcionales que harían comprensible el hecho de que un mundo objetivo aparezca a la conciencia. El hecho de que estas funciones lleguen, ellas mismas, a la conciencia es, en contraste con su funcionamiento, un nuevo hecho que ha de esclarecerse por medio de otras leyes funcionales; en todo ello el funcionamiento es independiente de que las leyes funcionales se capten o no. Podrían perfectamente aparecer a un sujeto como objetos, sin que él tuviera el pensamiento del objeto. Más aún, tenemos que dar un paso adelante: suponiendo que el sujeto lleve a su conciencia las leyes funcionales [246] por las que deba explicarse que se le aparezcan objetos, ¿tendrá él entonces el pensamiento de objeto, tal como nosotros lo entendemos espontáneamente? ¿El pensamiento o el concepto de la objetividad, tal como se halla ante nuestros ojos en una toma de conocimiento no reflexiva? ¿O no sucederá precisamente con ello que, al considerar las categorías como leyes funcionales y *únicamente* como eso, se abandone el pensamiento de la objetividad?

El resultado de la teoría del conocimiento sería entonces que el *objeto*, tal como lo entiende cualquier conocimiento, es algo fundamentado en sí mismo, mientras que el *conocimiento*, como lo que él mismo pretende ser, es un captar universalmente válido de estados de cosas existentes; estas dos consideraciones son apariencias engañosas que se disipan en cuanto se descubren las leyes funcionales, de las cuales [247] resulta que la conciencia, según su esencia, debe proce-

der de modo que en ella nazca la creencia en objetos independientes de ella misma. Claro que en un punto esta teoría debe quebrantarse a sí misma: el ser de la conciencia misma y además la existencia de las leyes funcionales que regulan el curso de la conciencia, deben ser reconocidos como independientes de la conciencia que los sitúa en el ser. Por tanto, habría que volver a decir: las leyes funcionales no existen de verdad en forma absoluta, sino que la creencia en ellas debe atribuirse a que la conciencia trascurre según leyes determinadas, de tal manera que así se incurriría evidentemente en un proceso infinito. Por eso, juntamente con la "verdad" y la "validez" caerían también por tierra la verdad y la validez de las teorías expuestas.

Por el contrario, si suponemos que este regreso se evita, [248] que la conciencia y las leyes esenciales según las cuales ésta trascurre, se sitúan en modo absoluto, entonces se reconoce para estas entidades[63] un conocimiento en el genuino sentido, de la misma manera que ellas mismas son objetos en el genuino sentido. Concebida de esta manera, la teoría no sería absurda; sin embargo, sería decididamente una malograda teoría del conocimiento, porque no contempla en absoluto el conocimiento que ella fundamenta o que fuera apropiada para fundamentar, sino que muestra como carente de fundamento el conocimiento cuya fundamentación es la genuina meta de toda su empresa. Y habría que aconsejar a esta teoría que comenzara de nuevo su labor, que convirtiera en su objeto el conocimiento de la conciencia y de sus leyes, y que mostrara que ese conocimiento es el único posible. Porque éste es el genuino sentido de su argumentación: el mostrar que únicamente es conocible lo que pertenece a la conciencia, [249] y que en cambio es imposible un conocimiento de "trascendentes".

Pero, a nuestro parecer, no se ha *mostrado* ni lo uno ni lo otro; *debe* mostrarse con ello que lo trascendente, en una reflexión crítica, no demuestra en absoluto que es trascendente. Ahora bien, la argumentación no basta tampoco para ello. Se ha expuesto únicamente que se requieren ciertas funciones de la subjetividad para que los objetos puedan aparecer a la conciencia. Pero esto no quiere decir todavía que *el* ser de los objetos se deba a esas funciones de la subjetividad y que no tenga ningún sentido que vaya más allá de eso. En realidad, esta consecuencia, que se halla en la línea, o mejor dicho: en la *única* línea de sus reflexiones, no fue deducida por Kant mismo. En

63 Entidad es un modo de ser, aquí el de la conciencia.

efecto, él persiste, a pesar del rasgo fundamental de su argumentación, [250] en la admisión de que hay "cosas en sí", es decir, realidades absolutas. Y él hace que, junto a su *deducción subjetiva* de las categorías, que las muestra como condiciones de una posible experiencia, exista también una deducción *objetiva*, que las contempla como condiciones de los *objetos* de la experiencia. Claro que en Kant las dos clases de distinción no se hallan estrictamente separadas, sino que se entreveran la una en la otra. Y la deducción subjetiva aparece finalmente como la que proporciona el fundamento último, al presentarse la unidad de la conciencia como presupuesto para la unidad del objeto o para la posibilidad de un objeto en general[64]. Pero esta vinculación de las dos deducciones no es necesaria. La deducción objetiva puede desligarse de la deducción subjetiva, y con ello se da la posibilidad de una concepción distinta de las categorías.

<11. *Objeto y estado de cosas*>

[251] La posibilidad de un juicio verdadero, de un conocimiento válido, depende –como vimos– de dos clases de "condiciones": de la corrección de la forma de juicio, y de que se dé un objeto *sobre* el que se juzga, o de la existencia de un estado de cosas, que es lo que se piensa en el juicio. Estas dos "condiciones" no las considerábamos como si se yuxtapusieran sin conexión alguna, sino que veíamos claramente que el estado mismo de cosas ha de tener una estructura general, al que se ajuste la forma universal del juicio. Esta estructura del estado de cosas, como tal, se halla íntimamente relacionado con la estructura del objeto como tal: por el hecho de que el estado de cosas no es jamás algo absolutamente simple y aislado. Incluso el simple *quale*, cuyo "lo que" no hay ya que analizar, [252] sino tan sólo contemplar sencillamente, encierra en sí una articulación, por cuanto su *que* debe distinguirse todavía de su *ser*. Así que a este objeto le corresponde un estado de cosas, que le contiene a él mismo y que contiene su ser como miembros. Luego, semejante *quale* simple puede insertarse como factor constituyente en un objeto de estructuras complicadas (como es, por ejemplo, la cosa), y este ser su miem-

---

64* Guttmann [= Julius Guttmann (Hildesheim 1891 – 1950 Jerusalem), su tesis doctoral y su trabajo de cátedra versaron sobre Kant. Fue profesor numerario de filosofía en Breslau, después enseñó filosofía judía de la religión en Berlín. En 1933 apareció su última obra importante: *Philosophie des Judentums* (Filosofía del judaísmo)].

bro es a su vez un estado de cosas que puede ser conocido. En los objetos complejos mismos, es su constitución a base de factores constitutivos, su ser-portador-de-cualidades, lo que se despliega en estados de cosas, y además sus relaciones con otros objetos, en todo lo cual la conexión objetiva es luego aquello en que se posa la mirada simplemente intuitiva, [253] que constituye la base del análisis. El estado de cosas contiene siempre en forma explícita lo que el correspondiente objeto de la intuición contiene en sí como unidad no analizada, no articulada. Todo objeto –en consonancia con su constitución y con las conexiones en que se halla– es fundamento para toda una serie de estados de cosas, cuya subsistencia está garantizada, sin más, conjuntamente por su existencia.

"Objeto", "estado de cosas", etc., son *formas* que necesitan un llenado material para que "un" objeto pueda existir, para que "un" estado de cosas pueda subsistir; o –para expresarlo independientemente de la cuestión de la existencia– necesitan un llenado material, para ser completados como algo *concreto*. Pero, en cuanto *formas*, o –(como preferimos decir) [254] como *categorías ontológico-formales*– tienen un ser que no está vinculado a su posible llenado. Este ser no es una existencia real (que siempre es ser de lo que es individual, concreto), sino que, como resulta de las últimas reflexiones, es –en un sentido determinado– presupuesto de toda existencia real: todo lo real está ligado a esas formas de ser. Pero mucho menos aún esas formas universales de ser deben considerarse como "contenidos de la conciencia", que existen "en nuestra mente" o por medio de ella, y que además de eso no son nada, según enseñaron las más antiguas y las más recientes "teorías de la abstracción". Para verlo, tenemos que aclarar primeramente qué es lo que se puede designar significativamente como "contenido de conciencia". Evidentemente, todo cuanto pertenece al patrimonio de la misma conciencia: [255] es decir, verbigracia, una vivencia de percepción con todo lo que a ella le pertenece, un recuerdo, un acto del pensamiento, etc. Podría discutirse si el nombre de "contenido" fue precisamente una elección muy feliz para designar a estas unidades de vivencia. En efecto, la conciencia no es un arca que contenga en sí las vivencias, sino que esas vivencias mismas, confluyendo continuamente unas en otras, constituyen la corriente de la conciencia. Pero no vamos a detenernos mucho en esta cuestión terminológica. De todas maneras, los *objetos* hacia los que la conciencia se dirige percibiendo, recordando, etc., *no* son sus contenidos, ni tampoco son los factores constitutivos que puedan mostrarse en el objeto, ya sean de naturaleza material o formal.

Junto a esta forma de la teoría de la abstracción, que considera las "ideas universales", [256] entre las que hay que contar a las categorías formales, como contenidos de nuestra conciencia, se contempla, como ya se ha mencionado, otra teoría, según la cual esas ideas están, sí, en nuestro espíritu, pero tienen existencia únicamente en virtud de nuestro espíritu. Son "reales" únicamente los objetos individuales, pero nuestra mirada atenta realza algunos factores de ellos y los "hipostatiza" convirtiéndolos en esencias independientes. Esta teoría pasa por alto el hecho de que nosotros, al contemplar una "idea universal" como la categoría "objeto", no la entendemos como factor de un objeto singular, sino como "objeto *en general*". Si se añade por la parte contraria que esa apariencia de universalidad procedería del hecho de que en todos los objetos se realzara *el mismo* factor de la [257] objetividad, entonces habría que replicar preguntando qué sentido tiene esa *mismidad*. En efecto, no significa sino que dondequiera que hablamos del objeto, se halla realizado un factor universal que confiere precisamente su sentido a ese hablar de la objetividad. La "idea universal" es encontrada previamente por nuestra mirada atenta en el objeto singular, y no es creada por ella. Esta idea tiene su propio ser, y no se lo prestamos nosotros.

Así que habríamos encontrado ante todo las categorías formales: como las formas en las que todo ser conocible tiene que presentarse. A ellas les corresponden los estados de cosas, que despliegan lo que esas cosas son. Esos estados de cosas constituyen el tema de la *ontología formal*. Habrá [258] que considerar si esos estados de cosas, y por tanto las categorías, están en una relación y en qué relación se hallan con una conciencia real o posible. Evidentemente, la subsistencia de esos estados de cosas es absoluta: no permanecen afectados por el hecho de que sean conocidos o no; por tanto, pueden subsistir, aunque no haya ninguna conciencia que los "intuya". Sin embargo, hay que decir de ellos que son *conocibles*; pertenece al estado de cosas como tal el ser algo a lo que puede referirse un conocimiento. Según esto, a los estados de cosas de la ontología formal, lo mismo que a todos los estados de cosas, les corresponde –en cuanto a la *posibilidad*– una conciencia cognoscente. La idea del estado de cosas y la idea del conocimiento son correlativas, pero lo son de tal manera que la idea del conocimiento *presupone* la idea del estado de cosas: [259] si subsisten estados de cosas, entonces con ellos se da únicamente la posibilidad de un conocimiento; pero si hay conocimiento, entonces la subsistencia de aquellos estados ontológicos de cosas queda por

ello garantizada sin más, porque el conocimiento no es posible en modo alguno sin ese estado de cosas.

En este punto se suscitan diversas cuestiones. En primer lugar, en contra de las últimas exposiciones sobre las "condiciones" del conocimiento, se alza la objeción de que el objeto trascendente del conocimiento, del que hemos hablado, presupondría ya por su parte el conocimiento, pues ¿por qué medio sabríamos de él, si no es por el conocimiento? Una suprema teoría del conocimiento, no basada en presupuestos, ha de ser de naturaleza *inmanente*: tiene que tomar del conocimiento mismo los criterios de su validez. Reflexionaremos seriamente sobre esta grave objeción[65].

De esta manera, como complemento de la investigación acerca de las categorías formales, se ha iniciado una dilucidación sobre el *llenado* de las formas objetivas; hay que descubrir las leyes de su complementación hasta que formen algo concreto. Pero, además, en relación con la ontología formal, se ha expresado un deseo de esclarecimiento, que quiere saber cómo dicha ontología se relaciona con la lógica formal y en qué relación se hallan sus categorías con la idea de la *verdad*. Vamos a dedicarnos [260] primeramente a estudiar con brevedad esta cuestión.

<12. *Ontología formal y lógica formal; ser y verdad*>

En un pasaje anterior hemos considerado la verdad como un *predicado de proposiciones*. Las proposiciones (o los juicios en sentido lógico) son aquello de lo que se puede enunciar verdad o falsedad. Y, por cierto, la verdad de una proposición significa que ésta da expresión válida a un estado de cosas existente. De ahí hay que deducir en primer lugar que "proposición" y "estado de cosas" no son idénticos. Que los dos sean diferentes, se puede mostrar fácilmente en ejemplos sencillos: hay proposiciones construidas en modo formalmente correcto y que, por tanto, son significativas, pero a las que no corresponde ningún estado de cosas, por ejemplo, el cuadrilátero es redondo. La proposición podría ser verdadera en cuanto a su forma, pero es falsa, porque el estado de cosas al que se refiere, no puede existir. ¿Cómo hemos de considerar entonces la proposición? Podemos [261]

65* Véanse las pp. 633ss. [Resulta interesante la ulterior inserción de estas líneas en el reverso de la hoja 258 del manuscrito: pues parece que en una posterior revisión del texto Edith de distancia más claramente de la doctrina de su maestro Husserl respecto al planteamiento trascendental-fenomenológico].

designarla, en términos muy generales, como el *sentido del juicio*. Así como el significado del nombre con el que designamos un objeto, no es el objeto mismo, así también el sentido de las palabras en las que damos expresión a un supuesto estado de cosas –y tal es la proposición, si no la entendemos en sentido gramatical, sino en sentido lógico– no es el estado mismo de cosas. Pero en sus formas corresponde exactamente a las formas del estado de cosas, "refleja" la articulación del mismo. Al "objeto" le corresponde el "*significado nominal*", el cual aparece como "sujeto" en la proposición; a la "cualidad" le corresponde el "significado del predicado", etc.; a todo el estado de cosas, le corresponde la unidad de la proposición. Y de esta manera se corresponden también mutuamente la existencia del estado de cosas y la verdad o validez de la proposición. Así como las categorías ontológicas son condiciones formales, [262] a las que está ligada la existencia de un estado de cosas, así también las *categorías de significado* son las condiciones formales de la verdad. La ontología formal y la doctrina formal del significado (la "apofántica" en la terminología aristotélica) son disciplinas relacionadas mutuamente de manera correlativa. El nombre de "lógica formal" puede emplearse para ambas.

Pues bien, ¿qué pasa con la *absolutividad* de la verdad? ¿Puede afirmarse que la absolutividad existe o tiene vigencia, independientemente de que alguien la intuya, independientemente también de cualquier otro ser? Por lo que respecta a la segunda pregunta, habrá que decir: las ideas "verdad" y "ser" remiten la una a la otra; la verdad no tiene sentido sino con respecto a un ser[66]. Esto se aplica también a la verdad de los principios lógicos. Ésta se halla ligada a la existencia de estados formal-ontológicos de cosas. Porque, en primer lugar, aquellos principios son equivalentes a las proposiciones que dan expresión al estado ontológico de cosas (es decir, a toda proposición apofántica le corresponde una proposición ontológica, que es válida, cuando la proposición misma es válida). Pero, además, los principios apofánticos mismos dan expresión a estados de cosas –estados de cosas que

66 Se puede apreciar en Edith la acepción de la adaequatio de la escolástica: la verdad es "adaequatio intellectus ad rem", esto es, la correspondencia del espíritu con la cosa. Este aspecto de la teoría del conocimiento corresponde a la ontología. La fenomenología inicial fuera considerada como ontología. Sin embargo E. Husserl (en sus *Ideen* [Ideas]) fue acercándose a una visión del idealismo, mientras que Edith (con otros fenomenólogos de la primera época, como A. Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Roman Ingarden, Jean Hering, Alexandre Koyré, etc.) mantuvieron la visión ontológica.

se refieren a la objetividad "significado" o "proposición"– y presuponen con ello la idea del estado de cosas y del objeto, las categorías ontológicas.

[263] En contra de esta concepción no se puede objetar que, según ella, las "verdades eternas" se fundamentan en la existencia. En efecto, hemos visto que el ser, tal como es requerido por la idea de la verdad, no es un ser temporal, sino que es, él mismo, un ser atemporal, "eterno". Aquella objeción se basa en que entre el ser ideal y la verdad o validez, entre el estado de cosas y la proposición no se hace ninguna diferencia. Por aquellas "verdades eternas" se entiende a la vez proposiciones verdaderas y los estados de cosas a los que estas últimas se refieren.

Las relaciones que acabamos de esclarecer, son a la vez importantes para responder a la segunda pregunta que hemos planteado: la de la relación de la verdad con una conciencia. Cuando nosotros admitíamos que las proposiciones, cuyo posible predicado hemos de concebir que es la verdad, [264] eran el contenido de sentido del conocimiento o del juicio, las pusimos evidentemente en relación con la conciencia. Pero con ello no se establece una dependencia con respecto a la conciencia real. A todo estado de cosas existente le pertenece *idealiter* un conocimiento que lo constata, y una proposición verdadera en la cual se expresa el conocimiento. La verdad de la proposición no depende de que tal conocimiento se efectúe realmente, como tampoco depende de ello la existencia del estado de cosas; no queda "relativizada" por su referencia esencial a la idea del conocimiento.

[265] Desearíamos subrayar además que la forma de la teoría del conocimiento que absolutiviza la verdad –independientemente no sólo de la conciencia sino también de cualquier otro ser– no está menos expuesta a la objeción de que trabaja con presuposiciones trascendentes, como lo está la concepción, aquí desarrollada, según la cual la verdad está referida esencialmente a un ser. Su "ser absoluto" es el "cosmos" de las verdades; tal concepción es sinónimo de una metafísica lógica o de una lógica metafísica.

<13. *Ausencia de presupuestos de la teoría del conocimiento. La evidencia como criterio para el ser y para la validez*>

Nos interesamos ahora por esa objeción misma. La convicción en que se basa, según la cual la filosofía *última* ha de carecer de presu-

puestos, y que un punto de partida sin presupuestos se puede lograr únicamente restringiéndose a una esfera inmanente, coincide con lo que nosotros mismos hemos expresado en otro lugar. [266] La teoría del conocimiento no puede ser otra cosa que análisis del conocimiento. Pero que el conocimiento tenga un correlativo independiente de él mismo; que se oriente hacia algo que lleve más allá de él; que ese algo tenga una estructura enteramente determinada, precisamente lo que nosotros designamos como estado de cosas, todo eso no son presupuestos con los que uno comience el análisis, sino que son resultados del análisis mismo. Se puede ahora preguntar ulteriormente qué factores especiales en el conocimiento son entonces –según nuevamente su propia opinión– los que nos garantizan su validez y, lo que quiere decir lo mismo, la existencia de su objeto. El único "criterio" –reconocido universalmente– lo hemos mencionado ya. El conocimiento no puede ser válido, [267] si su forma no es correcta. Pero hemos visto que los principios formales son únicamente *condicio sine qua non* de la validez y no la garantizan positivamente. Hay que añadir un criterio complementario, y de hecho se puede hacer ver en el conocimiento un factor inmanente, por el cual el conocimiento mismo se muestre como válido: este criterio es su *comprensibilidad*. Si nosotros, con nuestros propios ojos, podemos convencernos de que algo es o que es de tal o cual manera, entonces tenemos la certeza de que ese algo es "en verdad" como nosotros pensamos. Lo de "con nuestros propios ojos" hay que entenderlo *cum grano salis*[67]. No significa ninguna apelación a una intuición sensorial. La intuitividad sensorial pertenece, sí, *conjuntamente* a lo que hemos designado como "comprensibilidad" o "evidencia", [268] y para toda una clase de enunciados, para todos los juicios de percepción, es en realidad la última instancia. Pero hay también una evidencia que no es intuitividad sensorial. Conocemos, en primer lugar, una visión *mediata*, una visión basada en *razones*. Todas las proposiciones que son demostradas, muestran esta clase de evidencia. Y la fundamentabilidad es un criterio de la verdad, que es reconocido también por parte de los criticistas, porque puede reducirse a su vez a los principios lógicos. Pero hemos de acentuar que la comprensibilidad no es algo que pueda acompañar, como fenómeno subjetivo concomitante, a la fundamentación, y que sea indiferente desde el punto de vista epistemológico, [269] sino que es lo que nos garantiza el rigor de la fundamentación.

67 Expresión latina que quiere dar a entender que la cosa hay que entenderla con ciertas limitaciones, esto es, que no hay que tomar a pie de la letra.

Además, toda comprensión mediata retrotrae a una comprensión inmediata; toda fundamentación conduce a una razón última, que no puede deducirse ya de otras, sino que habla ya sólo en favor de sí misma; pero esto no significa sino que es inmediatamente evidente. Esto no se aplica sólo al contenido del conocimiento, sino también a la forma, porque los principios últimos de la fundamentación misma no se pueden fundamentar ya formalmente, sino que tienen que estar fundamentados en sí mismos, tienen que ser inmediatamente evidentes. Claro que la epistemología criticista no concede validez a este recurso a la evidencia. Dicha epistemología fundamenta las condiciones del conocimiento afirmando que sin ellas no sería posible el conocimiento. Ahora bien, para que [270] pueda establecerse esta afirmación y para que pueda tener fuerza probativa, entonces el hecho del conocimiento mismo y la conexión afirmada tienen que ser evidentes.

Así, pues, tenemos la posibilidad de determinar de manera puramente inmanente la validez del conocimiento: un conocimiento se muestra como válido, cuando tiene ante sí intuitivamente lo que él cree captar en forma lógicamente irreprochable; un supuesto conocimiento se muestra como inválido, cuando su llenado intuitivo se revela como imposible.

<14. *Forma y materia del conocimiento; categorías materiales*>

La intuitividad o no-intuitividad de un conocimiento no es una peculiaridad de su forma universal, sino que le viene dada por medio de las tomas de conocimiento en las que se basa. Estas últimas son a la vez las que proporcionan la *materia del conocimiento*. Así que las dos [271] cuestiones trascurren paralelamente: cómo deba entenderse el tránsito de la toma de conocimiento al conocimiento, y cómo haya que entender la inserción de la materia del conocimiento en la forma de significados universales. Si el correlativo de la intuición no modelada aún ni articulada de modo conforme al conocimiento fuera alguna cosa simplemente individual, entonces seguiría siendo incomprensible el hecho de que admitiera en absoluto una formación y articulación. Por eso, la materia puede adoptar únicamente una forma universal o, más exactamente, puede estar vinculada a una forma universal, porque ella misma tiene una esencia universal, porque se halla bajo *categorías materiales*. Qué haya que entender por esas categorías materiales, eso lo hemos expuesto ya en un pasaje anterior. Tales categorías hacen posible que la forma del objeto universal adquiera

un llenado que pueda captarse por medio del conocimiento, y que las regiones [272] de objetos diferentes se separen unas de otras. En nuestra reflexión hemos partido de una región enteramente determinada, la región naturaleza, y hemos indagado las categorías que hacen posible la constitución de sus objetos: cosa, substancia, causalidad, etc. Hay que proceder de manera análoga en otras regiones. En el contexto actual, nuestro interés se orienta a comprender de qué manera deban concebirse las categorías materiales (las de la naturaleza lo mismo que las de cualquier otra región posible). Tuvimos que rechazar el interpretarlas como funciones de la subjetividad, porque eso significaría la eliminación del conocimiento. Les atribuimos, lo mismo que a las categorías formales, un ser independiente de toda subjetividad; no una [273] existencia real, sino un ser ideal, que es "*a priori*" con respecto a toda existencia y experiencia y que es "más que nada" lo que las hace posibles. En la concepción de las categorías como condiciones de posibilidad del conocimiento y de sus objetos, estamos de acuerdo con Kant.

<15. *La materia del conocimiento de la naturaleza y su significado epistemológico-metafísico*>

Si nos dedicamos ahora una vez más, de manera específica, al problema del *conocimiento de la naturaleza*, entonces vemos que las "formas" (si entendemos por esta expresión las categorías formales y materiales, en contraste con la *materia* de la intuición) garantizan únicamente la *posibilidad* de una naturaleza. Por el contrario, la *facticidad* de la naturaleza, su existencia real, queda garantizada únicamente por la existencia de la *materia* sensorial. Una materia sensorial que no se inserte en aquel sistema de formas, [274] no ofrece ninguna naturaleza; y una confusión de sensaciones, cuya aprehensión no esté dirigida por aquellas formas, no es una experiencia. Por otro lado, las formas, por sí solas, ofrecen únicamente naturaleza y experiencia posibles y no reales.

Así que el resultado de nuestra reflexión epistemológica sobre la naturaleza nos conduce al mismo punto al que nos impulsaba el planteamiento metafísico del problema. Si queremos saber si la naturaleza que experimentamos, tiene un ser absoluto, es decir, independiente de todos los sujetos experimentantes, entonces debemos tener ideas claras sobre cómo deben considerarse los datos sensoriales. La "forma" de la naturaleza, que ordena el material sensorial y que regu-

la el curso de nuestra experiencia, la hemos reconocido como independiente de la conciencia experimentante. Pues bien, según que debamos [275] considerar los datos de los sentidos, que constituyen la materia de nuestra experiencia de la realidad, como pertenecientes puramente al patrimonio de la subjetividad, o que debamos considerarlos como procedentes "del exterior", nos decidiremos en favor del punto de vista "idealista" o del punto de vista "realista", consideraremos la naturaleza como "apariencia" o como "cosa en sí". El idealismo, tal como aquí lo contemplamos, no sería un idealismo "subjetivo", que sitúe la conciencia como ser eterno y absoluto, sino que reconocería una objetividad fundamentada en categorías independientes, ellas mismas, de la conciencia, y haría únicamente que la realidad dependiera *también* de la conciencia. Por otra parte, el realismo que nosotros consideramos como posible resultado de la investigación requerida, no sería un realismo "ingenuo", que acepte crédulamente sin más el mundo, tal como éste se ofrece a los sentidos; podría [276] considerar muy bien al mundo, tal como se nos manifiesta, como condicionado conjuntamente por la estructura de la subjetividad. Lo decisivo es la convicción de que la existencia real significa algo diferente de la existencia de trascursos de la conciencia que siguen una regla objetiva. No adoptamos aquí una decisión entre el idealismo y el realismo. Dejamos que subsista el problema como tal.

<16. *Los límites del conocimiento*>

Puesto que la reflexión epistemológica sobre la naturaleza nos ha obligado a la dilucidación de las cuestiones epistemológicas más universales, desearíamos añadir –como complemento– algo que pertenece a este sector de problemas. Hemos reconocido las categorías como condiciones de posibilidad del conocimiento: las categorías formales como las condiciones de todo posible conocimiento y objetividad, y además categorías materiales que son necesarias para la [277] complementación de las formales, pero que, en contraste con ellas, son distintas para los distintos ámbitos del conocimiento o de los objetos. Todo ser es conocible en cuanto se halla bajo categorías. Pues bien, aquí surge la cuestión que hemos tratado ya someramente con anterioridad: ¿Puede haber también un ser que no sea conocible? Parece que no tiene sentido hablar de ello, y, no obstante, nos hemos visto constreñidos en diversas ocasiones a hacerlo, y creíamos que podíamos destruir la aparente falta de sentido por el hecho de descubrir los múltiples significados del término "conocimiento". El agotar cognoscitivamente lo que

proporciona la intuición de lo individual, es –como vimos– una tarea infinita. La objetividad individual se constituye a partir de aquellos factores universales o, más exactamente: de la universalización de factores adecuados, y es por ello conocible. Pero, aunque admitamos que pueden derivarse enteramente de tales factores, sin embargo el conjunto de esos factores, en su plena concretez, sigue siendo [278] algo accesible únicamente a la intuición, y no al conocimiento que se base en ella. Así, pues, el ser de los objetos individuales es *captable*, sí, según su totalidad, pero *no es conocible*, y en consonancia con ello la intuición de lo individual, según su plena condición, no puede conducir al conocimiento. Que las cosas son así, eso se reconoce de nuevo, y la "individualidad" misma no es una categoría.

Hemos aducido anteriormente otro ejemplo de la discrepancia entre la intuición –o, expresado en términos más generales: entre lo que está dado inmediatamente– y el conocimiento: la conciencia es conocible, en cuanto es ejemplar de lo que es universal. Pero el vivenciar en toda su concreción no se puede captar por medio de conceptos universales; es tan sólo "consciente" inmediatamente en su pasar fugaz, pero no es conocido. A lo que puede captarse intuitivamente, pero que se sustrae al conocimiento, lo designamos como lo *irracional*[68]. Desde el punto de vista idealístico se sentirá [279] la inclinación a reducir la irracionalidad de la realidad exterior a la irracionalidad de la conciencia: ésta aparece primeramente como una peculiaridad de la materia, a base de la cual se constituye la experiencia, y a la que es atribuible la conciencia. Pero, considerando las cosas más detenidamente, se muestra que no sólo la materia está afectada por el índice de irracionalidad. La racionalidad consiste en la ordenación de la materia en las formas universales, y el conocimiento consiste en la penetración y en el descubrimiento de esa constitución por medio de la razón. Pero las "formas" mismas, las categorías, que hacen posible el conocimiento y sus objetos, no son penetrables ulteriormente, ellas mismas, sino que tienen que ser aceptadas sencillamente. La "intuición categorial", el captar [280] las formas últimas del ser, tiene, como la intuición sensible, el carácter de lo irracional. Y de esta manera llegamos al resultado de que lo irracional pertenece conjuntamente a las condiciones que hacen posible el conocimiento como tal, expresado paradójicamente: conducen a entender que toda racionalidad está fundamentada en irracionalidad.

68 Con "irracional" opina Edith lo intuitivo y lo que se nos da con inmediatez, lo captado antes de toda actividad de la razón.

<17. *Tareas generales y especiales de la teoría del conocimiento*>

Vemos que, según todo lo que hemos expuesto, la teoría del conocimiento (o epistemología) se divide en una teoría general del conocimiento y en campos especiales. En su parte general, expone lo que es el conocimiento. La lógica formal (ontología y apofántica) deben incluirse en esa investigación, por lo menos en cuanto a sus principios, aunque no en cuanto a su elaboración más detallada. Y también la necesidad de complementarse con una teoría sobre la toma de conocimientos [281] pertenece conjuntamente a la doctrina general acerca del conocimiento. La investigación de las tomas mismas de conocimiento que fundamentan el conocimiento, es tarea de los campos especiales de la epistemología. Éstas, en asociación con las diversas ontologías materiales que les corresponden, constatan cómo son posibles determinadas clases de conocimientos y determinadas regiones de objetos. Cada una de tales investigaciones especiales tiene que analizar las tomas de conocimientos, por medio de las cuales el correspondiente campo de objetos llega a ser accesible al sujeto cognoscente, y debe exponer las formas de "síntesis" incluidas en ellas, que proceden en paralelo con las categorías de la región de que se trate. Y, así, para el ámbito de la naturaleza, habría que examinar las formas de conciencia en las que se hacen accesibles al sujeto el *espacio* y el *tiempo*, la *substancialidad* y la *causalidad*, la *cosa* y la *cualidad cósica*, el *movimiento* y [282] el *cambio*, y que desempeñan un papel en la experiencia de la naturaleza. Aquí tendremos que contentarnos con la enumeración de estas tareas, cada una de las cuales requiere extensas investigaciones para su solución, y concluimos de este modo nuestras reflexiones sobre la filosofía de la naturaleza, cuya finalidad era únicamente proporcionar una visión general de la problemática de ese campo y exponer la forma en que procede la labor filosófica en general.

<II. Los problemas de la subjetividad>

<Introducción: Los diversos significados posibles de la "subjetividad"; estructura de la personalidad>

Dentro de este ámbito se ha esclarecido ya que se trata de un ámbito parcial y que deja en suspenso sectores enteros de problemas, que deben ser tratados por otras disciplinas, pero que son [283] necesarios para esclarecer por completo este ámbito. Y, así, hemos encontrado en diversas ocasiones cuestiones lógicas, que en nuestro contexto no podían eludirse, pero cuya dilucidación corresponde por principio a la lógica.

Hemos visto además que la experiencia de otros sujetos forma parte conjuntamente de una completa teoría acerca de la naturaleza. Ahora vamos a escoger como nuestro próximo tema la investigación de la subjetividad, porque con ello tendremos acceso a toda una serie de ámbitos del conocimiento y de la ciencia.

En primer lugar, debemos saber qué es lo que se entiende por "subjetividad"[69]. En cuanto hemos mencionado hasta ahora a la subjetividad en el campo de nuestras reflexiones, se trataba principalmente del sujeto o de la conciencia como *correlativo* del mundo objetivo. Ahora bien, este significado queda relativamente alejado de la actitud natural. [284] Cuando en el lenguaje cotidiano hablamos de "sujetos" o mejor de "*personas*", nos referimos de ordinario a *personas que hay en el mundo* (a nosotros mismos, o a otras personas que

69 Ahora comienza el manuscrito más antiguo, con escritura en Sütterlin, que tiene el tema de la estructura óntica y su problemáticas respecto a la epistemología.

son "nuestros semejantes"). Si seguimos reflexionando sobre lo que se incluye en esta idea, entonces se nos ocurren inmediatamente cosas muy diversas. En primer lugar, lo que mencionábamos en primer lugar como significado de "subjetividad": las personas reciben impresiones del mundo en el que se hallan –del mundo de los objetos, y las impresiones que una persona recibe de otra– y se confirman en ese mundo y para ese mundo; lo cual quiere decir en primer lugar: perciben ese mundo, lo experimentan; luego: adoptan internamente una actitud ante él con múltiples "vivencias de su ánimo"; / finalmente: intervienen en su mundo con libre voluntad y acción, creando y trasformando. En resumidas cuentas: son *sujetos* de una multiforme *vida del "yo"*, de una conciencia intencional.

A esta vida del "yo" la designamos también como lo *interior* de la persona, como su vida anímica o espiritual, y contraponemos a ella lo *exterior* de la persona, el cuerpo u organismo físico. Si a las expresiones "cuerpo-alma", "organismo físico-espíritu", que en la manera corriente de hablar no se deslindan claramente, les corresponden diferencias objetivas, eso habrá que dejarlo para una investigación más detallada. Lo que consta firmemente es que nosotros consideramos a la persona humana como una "realidad compuesta", como una *unidad de cuerpo y alma*. Por lo que respecta a las designaciones "interior" y "exterior", [285] vemos que con un poco de reflexión se nos aclara inmediatamente que por ello no se expresa una relación espacial ordinaria. El cuerpo es, claro está, un cuerpo físico en el espacio, y en cierto sentido habrá que decir también que lo anímico se encuentra precisamente allí donde está el cuerpo, más aún, que se encuentra "encerrado en él". Pero no se halla espacialmente en él, como lo están los órganos internos; porque la vida del "yo" es lo no-espacial por excelencia, algo a lo que no se puede asignar un lugar determinado. El designar al cuerpo como lo "exterior" de eso "interior" no-espacial, eso es algo que tiene sentido, porque lo interior se hace visible en el cuerpo, porque el cuerpo –gracias a su papel como portador de la *expresión* de la vida anímica– hace que lo interior se manifieste en el mundo espacial.

/ También en otro aspecto el cuerpo desempeña el papel de "mediador" entre la persona y el mundo espacial. Por medio de sus "órganos", el cuerpo trasmite a la persona las impresiones exteriores y, por otra parte, –en su doble cualidad como instrumento libremente movible de la voluntad y como cuerpo físico que se halla en el contexto del mundo espacial– hace posible que la persona pueda realizar efectos en el mundo espacial.

Pero con eso no se agota el sentido que asociamos con el término "persona". No sólo consideramos a la persona como sujeto de una vida de conciencia actual, sino también como *dotada de cualidades permanentes*: índoles del cuerpo (fuerza, habilidad, etc.) [286] y del alma. Las cualidades psíquicas no tienen todas ellas, evidentemente, el mismo rango, sino que se dividen en varios niveles: cualidades sensoriales (como aguda mirada, oído, etc.), cualidades del intelecto y de lo que, en sentido muy significativo, se denomina el "*carácter*" de la persona. Este último parece concernir más de cerca a la persona, parece ser más esencial que lo que habíamos constatado hasta ahora al explicar el sentido del término. Parece que con ello nos acercamos el punto medular. Ahora bien, el término "carácter" no es unívoco. Se habla de personas "con mucho carácter" y de personas "que no tienen carácter", / mientras que según otra acepción del término la falta misma de carácter significa un determinado carácter. Aquí nos vamos a ocupar únicamente del segundo significado, de aquello que constituye la peculiaridad de una persona. Entendido en este sentido, se atribuye carácter a toda persona. Pero se habla de caracteres más o menos "marcados". Y a aquel que se señala por tener un "carácter" especialmente "marcado", suele llamársele una *personalidad*. Si retenemos el significado de "persona" del que hemos partido, entonces no toda persona es necesariamente una personalidad. [287] Pero qué relación hay entre ambos términos, eso no podremos exponerlo antes de efectuar un estudio más detallado.

El carácter de la persona, entendido en el sentido restringido que se emplea en la manera corriente de hablar, y en el sentido más amplio que abarca en sí todas las cualidades de la persona, no es algo que se encuentre ya acabado, sino que está en constante *evolución*, trasformándose incesantemente bajo el efecto de las circunstancias externas en las que se despliega su vida, y en el movimiento de su interior, suscitado por esas circunstancias. Por otro lado, se habla de un *desarrollo* de la personalidad, como si / fuera el desarrollo de algo que reside o que se halla depositado en la persona, y que en el curso de su vida se va manifestado paulatinamente. Habrá que tener también en cuenta esta aparente contradicción, cuando tratemos de entender la estructura de la persona.

Si echamos de nuevo una mirada a las "circunstancias externas" que desempeñan un papel en la vida de la persona, entonces veremos que se trata principalmente de las influencias procedentes de otras personas. Las personas se hallan siempre en relación unas con otras.

Y, si queremos conocer lo que es una persona, no debemos desatender en qué relación se encuentra ella con los [288] *grupos de personas*.

Si resumimos los rasgos particulares que hemos visto incluidos en el sentido de lo que es una "persona", entonces veremos que la persona es el sujeto de una vida actual del "yo", un sujeto que tiene cuerpo y alma, que posee cualidades corporales y anímicas, que está dotada especialmente de un carácter que se va desarrollando, o con cualidades que se van desarrollando bajo la influencia de circunstancias externas, y que en esta evolución hace que se desarrolle una disposición original que él poseía. Debemos investigar esos rasgos particulares y su conexión, a fin de aproximarnos a lo que es la esencia de la persona. / Por eso hemos unido a la vez, como en un punto crucial, todo lo que merece la denominación de "subjetividad" y lo que eventualmente puede presentarse también en una forma diversa de la estructura de la persona que acabamos de esbozar brevemente. Después de haber examinado uno por uno los factores constitutivos de esta estructura, conoceremos a la vez las demás formas posibles del ser de la subjetividad y los problemas que plantean al estudio científico.

<a) Conciencia y conocimiento de la conciencia>

<1. *El yo puro y la conciencia*>[70]

[289] Si consideramos en primer lugar a la persona como sujeto de la vida del yo, entonces la persona no se diferencia del *yo puro*. Éste es la fuente original del vivenciar, el punto de partida desde el cual las vivencias irradian hacia sus puntos de meta, los objetos. Al sujeto podemos designarlo también como una forma especial de la

70 Como ha quedado indicado, nosotros seguimos las divisiones de capítulos y apartados expresados por Edith en su índice. Lo cual quiere decir que evitaremos duplicidades de divisiones de apartados que se indican en el manuscrito primitivo. Sólo conservamos los que pueden acomodarse a las nuevas divisiones, y con frecuencia lo haremos quitando los números y letras (por ejemplo 1) o b) etc.; y en su lugar colocaremos un guión. Otras veces, cuando se trata de duplicaciones con en esta página, lo trasladaremos a las notas.

En el margen de la pág. 309 aparece: "I. persona como sujeto de la vida del "yo", la conciencia personal. § 1. La persona y el "yo" puro; la conciencia personal como conciencia de la forma *cogito*; la individualidad del "yo" o de la persona".

conciencia; porque no toda conciencia muestra la misma estructura, el mismo hallarse en tensión entre dos polos. Hay una conciencia "imprecisa", en la cual podemos distinguir todavía un centro vital análogo al "yo" y un saber del otro "yo", [290] pero en la cual no hay un "yo" que mire de manera despierta a un mundo, no hay un estar dirigido hacia objetos (no hay ningún *cogito* en el sentido de las *Ideen* de Husserl[71]) y no hay objetos que se capten como tales. A los seres vivos que muestran tal conciencia imprecisa, no los designamos como personas. Pertenece a la esencia de la conciencia personal el que se desarrolle en la forma del *cogito* o –en el caso de que en algunos trechos se sumerja en la imprecisión– pueda adquirir de nuevo en cualquier momento dicha forma.

En cuanto forma estructural, el "yo" es un universal que pertenece necesariamente a toda conciencia. Pero, como punto del que mana el vivenciar, [291] es un individuum absoluto, y, gracias a que tiene su origen en ese punto manante, toda vivencia de una persona y la totalidad de sus vivencias (que, en virtud de su pertenencia al mismo "yo", constituyen para él la unidad de una corriente de la conciencia) es absolutamente individual. Esta individualidad del "yo" puro y de sus vivencias, no está concebida primariamente como una diferencia cualitativa, sino tan sólo como un ser-sí-mismo-y-un-no-ser-otro. Esta unidad es algo que no puede expresarse en palabras, sino que únicamente puede mostrarse. Precisamente en este sentido, debemos considerar a cada persona como un *individuum* absoluto.

<2. La fenomenología como ciencia de la conciencia pura y la posibilidad de su método>

[292] La tarea de la *fenomenología pura* consiste en examinar, según su esencia, el "yo" puro, la vida original de la conciencia y las unidades de vivencias que la constituyen. En nuestras reflexiones introductorias, vimos que esta ciencia, si se sigue en todas sus direcciones, abarca la totalidad de la problemática filosófica. Porque al ámbito de sus reflexiones pertenecen todas las posibles regiones de objetos en cuanto correlativos de todas las clases posibles de vivencias intencionales. Así como la conciencia y el mundo son correlativos, así también no es concebible ninguna doctrina acerca de la esencia de la conciencia que no contenga en sí una doctrina acerca de la

71 Cf. p. 74.

esencia de los objetos que constituyen la intencionalidad de la conciencia en sus múltiples formas posibles. No solo hemos [293] esclarecido en forma puramente teórica esta tarea de la fenomenología, sino que en nuestras exposiciones ofrecimos toda una serie de análisis fenomenológicos realizados y, con ellos, ofrecimos ejemplos de la labor fenomenológica. Así sucedió al determinar la esencia del conocimiento y de la toma de conocimiento, y al describir hasta cierto nivel de profundidad la percepción externa. Las ulteriores investigaciones presentarán nuevos ejemplos.

Entre las tareas de la fenomenología se cuenta también la demostración de su propia "posibilidad", la justificación de su procedimiento. Después de todo lo que hemos dicho en términos muy generales sobre la problemática de la teoría del conocimiento, esta demostración tendrá que consistir en mostrar y analizar las tomas de conocimientos, por las cuales sabemos acerca de la conciencia, y en el hecho de que la posibilidad de su demostración quede probada en el conocimiento.

[294][72-73] *La conciencia original como conocimiento "último"*

Podemos afirmar que éste es el *primer* problema del conocimiento en general. En este lugar no se pueden separar la ontología y la epistemología, porque pertenece a la esencia de la conciencia precisamente lo de ser consciente, es decir, lo de llegar a ser consciente de sí mismo. Precisamente por eso reside aquí la cuestión última de toda teoría del conocimiento, detrás de la cual no queda ya ningún problema posible; porque en todo conocimiento de un objeto ajeno a él se puede indagar qué clase de conocimiento sea el que se convierte a sí mismo en objeto y qué legitimidad tienen los enunciados que se hagan sobre él; pero, en cambio, en un conocimiento que no sólo capta algo ajeno a él, sino [295] que al mismo tiempo se capta a sí mismo, esta cuestión no tiene ya ningún sentido.

Claro que sabemos que la "conciencia", si se emplea el término "conocimiento" en sentido estricto, no debe designarse como conocimiento. Si se entiende por conocer –tal como lo hicimos nosotros– un acto en el cual se contempla un objeto y luego se lo sitúa bajo conceptos universales, entonces aquel ser-consciente-de-sí-mismo, que

72 El ms. primitivo añade en el margen derecho: "I. El conocimiento de la conciencia".

73 El ms. primitivo pone "§ 1".

considerábamos como fuente última de legitimidad, no es un conocimiento. Es verdad que hay también conocimiento (en el sentido estricto del término) de la conciencia: actos de *reflexión*, en los que la conciencia es convertida en objeto, es analizada y es captada conceptualmente. Pero la reflexión no es "conocimiento" de sí misma, es decir, no se tiene a sí misma como objeto, [296] sino que tiene a una percepción externa, a un recuerdo, etc. Por consiguiente, aquí se separan la conciencia cognoscente y la conciencia conocida, y puedo plantear de nuevo la pregunta que interroga por medio de qué conocimiento sé yo ahora acerca de la reflexión. Si remito a un acto ulterior de reflexión, entonces puedo plantear de nuevo la misma pregunta acerca de ese acto, y llego así en una serie infinita de fundamentaciones en vez de llegar a una razón última. Por lo tanto, lo de ser-consciente-de-sí-mismo no se puede concebir como un acto de reflexión que tenga por objeto otro acto. No es en absoluto un acto propio, sino una "luz interior" que ilumina la corriente del vivenciar, y que en el fluir mismo esclarece al "yo" vivenciante, [297] sin que esté dirigido hacia él. Esta conciencia original del vivenciar fluyente, que pertenece a la conciencia misma, se conserva "a modo de retención", incluso después del fluir, y hace posible reunir en la unidad de una "vivencia" las "fases" que fluyen continuamente, y por tanto hace que coincida la vivencia, que en la reflexión se hace objetiva, con lo vivenciado originalmente, permite captarlo como "lo mismo" y constatar eventualmente las desviaciones. Por consiguiente, tan sólo por medio de esta conciencia original llega a ser posible un "conocimiento" de la conciencia, como el conocimiento mismo no es capaz de darlo. En el vivenciar original yo no tengo ningunos "factores" diferenciados, ninguna igualdad, diferencia o semejanza con vivenciares anteriores, ninguna "extrapolación" de una esencia común y de un conocimiento *como* esto o aquello (como percepción, como gozo, como decisión, etc.): todo esto presupone ya la objetivación, la captación reflexiva. Pero ésta sólo puede nacer sobre el fundamento de la conciencia original.

[74] *Conocimiento de la conciencia (en sentido denso) y las condiciones de su posibilidad*

Ahora bien, el conocimiento de la conciencia, entendido como reflexión que analiza y como subsunción bajo conceptos, presupone

74 El ms. primitivo pone "§ 2".

además como condiciones de su posibilidad otras cualidades de la conciencia, diversas de las mencionadas hasta ahora. Cuando yo quiero descomponer una *cosa* y describirla, entonces me la convierto en dato en percepciones repetidas con la frecuencia que me parezca bien, y con la mayor claridad posible. [299] Lo que antes se hallaba "enfrente" de mí o lo que yo había perdido de la memoria, eso puede presentármelo ante mis ojos una nueva intuición, eventualmente en "condiciones más favorables". Una vivencia (como vivencia individual–idéntica) no es algo que perdura, que pueda ser percibido con una frecuencia a discreción, sino que es algo que ha pasado, en cuanto se ha terminado, en cuanto está constituido como un todo. Claro que permanece la retención, que hace posible una "percepción". Si pudiera efectuarse una percepción repetida de la misma vivencia, entonces la retención, tal como ha trascurrido, la seguiría conservando inalterada[75]. Pero, de hecho, la vivencia, en cuanto está terminada, suele ir "desvaneciéndose" paulatinamente, hasta que ya no [300] pueden destacarse en ella rasgos particulares (y que terminan desapareciendo por completo de la mirada). Por consiguiente, para hacer posible un análisis y una descripción, no basta eventualmente la retención, y, cuando ésta fracasa, tendría que producirse una renovación de la vivencia. Claro que ésta exige como "motivo" una retención –aunque sea completamente vacía–, porque después de una completa "desaparición" de la correspondiente vivencia, no habría ya nada que pudiera "renovarse". Esta *reproducción* tiene que ser una vivencia que contenga en sí todos los rasgos particulares de la otra, pero que al mismo tiempo esté caracterizada como repetición de la vivencia anterior. Precisamente por ello, como vivencia individual, es una nueva vivencia y no es la misma idénticamente; debe asumir tan sólo un contenido común, una "esencia" idéntica. Por consiguiente, un conocimiento analítico y una descripción de la conciencia es posible únicamente como descripción de la esencia, no como descripción de la [301] vivencia en su individualidad. (Claro que tal descripción puede referirse al caso singular determinado de la esencia y puede incluir en sí la posición de la existencia, la posición en un determinado lugar de la corriente de la vivencia individual o en un determinado instante de tiempo del tiempo inmanente).

Para el análisis de la esencia común en vivencias que se reproducen a placer, es necesaria luego la "libertad" de la reproducción, que

75* Esta retención, que conserva la vivencia terminada, debe distinguirse de la retención de las diversas fases que hay en la constitución de la vivencia unitaria.

permite dejar transcurrir continuamente, según sea necesario, la vivencia correspondiente, y que permite en particular dejarla transcurrir de manera tal que sobresalgan eventuales rasgos particulares que en anteriores percepciones (o reflexiones en la actualización presente) no eran [302] visibles aún con claridad. Esta "visibilidad" se halla íntimamente relacionada con ciertas maneras de realización del vivenciar. Lo de "ser-consciente-de-sí-mismo" no es un factor que permanezca siempre igual en todo vivenciar; hay grados en la conciencialidad, la "luz interior" puede iluminar con mayor y menor claridad; y estas diferencias no son independientes de lo demás en la constitución del trascurso de la vivencia, sino que se hallan íntimamente relacionadas con el grado de la *intensidad*, de la tensión del vivenciar (*tensión*, en el sentido en que Bergson emplea el término[76]): hay instantes de una conciencia imprecisa, semidespierta, en los que uno "apenas se da cuenta de lo que sucede con él", y en contraste con ello hay un vivencias superdespierto, febril, [302a] en "suma tensión" y con una conciencialidad intensificada todo lo que pueda concebirse. Estas vivencias intensísimamente "iluminadas", no son reflejas: todo lo contrario, cuanto más indiviso aparece el "yo" en el vivenciar mismo, tanto más tenso y claro es. Pero la intensificada conciencialidad hace posible una reflexión en la cual la vivencia llegue a intuirse clara y distintamente, y permita que resaltan muchos rasgos particulares destacables. De los muchos componentes diversos, que eventualmente se integran en la unidad de una vivencia, no necesitan poseer todos ellos el mismo grado de conciencialidad, y en consonancia con ello pueden resaltar en la reflexión factores particulares, [303] mientras que otros no llegan a destacarse. Pues bien, cuando en diversas realizaciones de "la misma" vivencia, la distribución de su tensión sea distinta, entonces, en virtud de la realización posterior, pueden destacarse rasgos, cuyo realce no fue posible en la realización original. Para el análisis y la descripción de "la misma vivencia", es necesario que la realización posterior esté caracterizada como tal en cuanto a todos sus factores, y tan sólo será posible cuando así suceda.

Por tanto, el resultado de nuestra investigación es el siguiente: el conocimiento de la conciencia como análisis y clasificación o descripción puede ser únicamente conocimiento del trascurso de la vivencia individual [304] en cuanto es conocimiento de los modos concretos de la vivencia que se hallan realizados en esa corriente; las

76 Véase la obra de Bergson: *Introduction à la Métaphysique*: en la revista Revue de Métaphysique et de Morale, de 1903.

condiciones de su posibilidad son: *conciencia original* (o conciencia del vivenciar), *retención*, *reflexión*, libertad de la *reproducción* (de la "realización posterior") y "capacidad" para extraer un *contenido idéntico* de realizaciones diferentes.

-[77] *Conocimiento de las estructuras universales de la conciencia.*

Cuando la retención[78] y la reproducción fallan, entonces se acaba el conocimiento de los modos concretos de la vivencia, pero con ello no se acaba todavía cualquier conocimiento de la conciencia en general. De la esencia concreta de una vivencia se puede extraer una *estructura universal*, una serie de factores que [305] pertenecen *necesariamente* a un *género* con características particulares (por ejemplo, lo que pertenece a una percepción como tal). Para averiguarlo, no es necesaria una serie de reproducciones de "la misma" vivencia de percepción, sino únicamente una clara representación de una percepción o también de una serie de percepciones. Es indispensable aquí la *libertad de la fantasía*, que debe proporcionar intuiciones aisladas claras, y la *abstracción ideante*, que sea capaz de distinguir los *rasgos universales y necesarios* (la "esencia" en su sentido eminente) de aquellos otros que cambian en cada ocasión, y que pueda volver a hallarlos en todos los casos particulares.

Por consiguiente, tal conocimiento universal [306] es posible, aunque no sean conocibles las concreciones determinadas. (Prescindiendo de la reproducción, ese conocimiento se basa en las mismas condiciones de posibilidad). Por otro lado, todo conocimiento de formas particulares incluye en sí un conocimiento general, porque el "contenido idéntico" de diversas realizaciones, cuya evidenciación habíamos considerado necesaria para cualquier conocimiento singular, no es sino un complejo de rasgos *universales*, sólo que su conjunto no posee la necesidad de la pertenencia a un género común. Resulta entonces lo que habíamos destacado ya al principio: que el conocimiento de la conciencia es posible [307] únicamente como conocimiento de la esencia.

Aquí se suscitará entonces la cuestión acerca de si esto es algo que caracterice a la esfera de la conciencia. En efecto, hemos consta-

77 El ms. primitivo pone "§ 3".

78* Aquí la retención se entiende como un continuar manteniendo las vivencias que están terminadas en sí, porque esta retención es indispensable en la constitución de la vivencia misma.

tado anteriormente que el conocimiento en general, prescindiendo de la correspondiente objetividad, es conocimiento de estructuras universales. Según esto, el problema sería el de saber si es posible una ciencia de objetos individuales, y hasta qué punto lo es. Este planteamiento del problema parece paradójico, porque las ciencias positivas son y quieren ser hoy día, casi sin excepción, ciencias *empíricas*, ciencias que tratan acerca de hechos. Pero tal problemática es necesario plantearla desde nuestro punto de vista.

Hay una diferencia fundamental entre la ciencia que trata de hechos y la ciencia que trata de esencias, entre la ciencia empírica y la ciencia apriorística: toda ciencia empírica está referida a objetos *de este mundo*, tiene la *thesis* de la experiencia, y son objetos individuales los que ella analiza, aunque lo que ella capta no es la individualidad de los mismos. Por el contrario, la ciencia que trata de esencias investiga la estructura universal de los objetos, [308] sin tener en cuenta el hecho de si esos objetos se encuentran en el mundo, de si vienen dados o no por la experiencia.

La ciencia que trata de hechos presupone la esencia de los objetos, sin analizarla, y constata en ellos únicamente los rasgos captables universalmente, los rasgos que se dan de hecho. La ciencia que trata de esencias investiga la esencia misma y las posibles combinaciones de rasgos universales.

Pues bien, en las cosas de la naturaleza es posible el análisis de la experiencia, sin que el análisis de la esencia, que aquél presupone *materialmente*, preceda *de hecho*. En la conciencia, esto sucede sólo de manera muy limitada. Puesto que los "objetos" no proceden aquí de la contemplación empírica, vemos que una rigurosa ciencia de la conciencia es posible únicamente como ciencia de la esencia, o sólo es posible en cuanto trata los "datos de hecho" como casos particulares de la esencia.

<3. *Adecuación del conocimiento de la conciencia y posibilidades de engaño*>[79]

[309] a) *De la conciencia original*

Después de haber constatado las condiciones del posible conocimiento de la conciencia, podremos decir también algo acerca de la

79 El ms. primitivo añade en el margen derecho: "§ 4. Adecuación y posibilidades de engaño del conocimiento de la conciencia".

índole del conocimiento y de las posibilidades de engaño que tienen que derivarse de la presencia o de la ausencia de tales condiciones. En la conciencia original, en la que la toma de conocimiento y su objeto coinciden, hay tan sólo grados de "claridad", pero no existen niveles de "adecuación" en cuanto captación-mayor-o-menor-del-objeto; porque allá donde a la toma de conocimiento no se opone ningún objeto, no se le puede escapar tampoco nada de él. No puede haber tampoco ningún engaño. Porque donde no [310] hay ningún captar "como", no podrá tomarse tampoco nada como algo diferente de lo que es de hecho. Esto se trasfiere de la conciencia "original" a la conciencia retentiva.

b) *De la percepción reflexiva*

Si contemplamos ahora la *reflexión* sobre la base de la conciencia original o de la retención fresca, entonces vemos que existe una "adecuación" en cuanto la vivencia llega a ser plena y totalmente intuitiva y no sólo incide con una parte en la intuición, pero en cuanto al resto "viene dada conjuntamente" (como los objetos de la intuición externa). Con ello se suprime la fuente del engaño, que existe en todo lo que simplemente "viene dado conjuntamente", a saber, porque, [311] procedentes de las posibles "complementaciones" que vienen dadas sobre la base del material dado por la intuición, se inserte en la aprehensión total unitaria una falsa aprehensión (es decir, una aprehensión que no corresponda a la índole efectiva del objeto, tal como se ofrece como dato en ulteriores intuiciones). Por el contrario, en cuanto a lo de ser un dato intuitivo, existen diferencias en cuanto a la claridad y a la no-claridad (en consonancia con el grado de claridad del vivenciar original), y por cierto no sólo para la vivencia total sino también para sus diversas partes. Con el nivel de claridad se hallan también íntimamente relacionadas las diferencias en cuanto a la "inteligibilidad", es decir, en cuanto al realce [312] de algunos rasgos y a la posibilidad de un análisis[80]. Ahora bien, la claridad y la inteligibilidad son necesarias para una captación correcta de algo "como", para un *conocimiento universal*. En la reflexión no clara son posibles confusiones, por ejemplo, entre un recuerdo y una fantasía o entre un

80* Aquella claridad e inteligibilidad que se fundamentan en la estructura original de la vivencia misma, deben distinguirse enteramente de las diferencias de realce que están determinas por el cambio de la *atención*, el cambio de la dirección de la mirada dentro de la contemplación reflexiva de una vivencia. La mirada atenta puede dirigirse también hacia lugares no claros que no resaltan con nitidez.

gozo "auténtico" y un gozo "afectado". El desenmascaramiento de tales engaños puede efectuarse mediante el hecho de que el dato de la vivencia aparezca más claro. Evitar esos engaños es posible, porque la claridad y la no-claridad, la inteligibilidad y la no-inteligibilidad son caracteres conscientes de la vivencia y que hay que llevar a la intuición. Y es [313] cuestión de honradez intelectual el hacerlo así.

c) *La reflexión sobre la base de la reproducción*

Las fuentes de engaño aumentan, cuando la retención falla y cuando las reproducciones tienen que venir en ayuda. Aquí a las diferencias de claridad y de inteligibilidad se añaden las diferencias de la intuitividad y del vacío. La "realización posterior" se logra únicamente en parte; la vivencia reducida no es "la misma" que la original en algunos trozos o elementos, y las demás partes son "complementaciones" (intuitivas o vacías), pero eventualmente no son aprehendidas como tales en la contemplación reflexiva. Entonces yo disgrego [314] un objeto distinto del que yo había convertido originalmente en el tema, y que yo creo tener todavía ante mí, y llego a una descripción falsa. También aquí el carácter reproductivo o no-reproductivo puede captarse reflexivamente, y entonces el hecho de tenerlo en cuenta puede servir para disminuir o suprimir el engaño.

d) *La ideación*

Por lo que respecta ahora a la ideación general, que se alza sobre el fundamento de las intuiciones singulares ejemplares, habrá que decir que – puesto que esa ideación es indiferente al contraste entre impresión, reproducción y fantasía – faltará entonces aquel grupo de engaños que se fundamenta en la reproducción como tal. Sin embargo, con la claridad de la intuición [315] ejemplar aumenta y disminuye la claridad de la visión interna de las conexiones de la necesidad y la posibilidad de la separación entre lo que es necesario y lo que es accidental. En la ausencia de claridad existe también el peligro de una confusión, que puede evitarse únicamente teniendo en cuenta los modos en que se presenta el dato.

<b) La estructura óntica de sujetos psico-físicos>

[316] Con la conciencia pura y la posibilidad de captarla cognoscitivamente y de investigarla metodológicamente, no se agota la pro-

blemática de la subjetividad. Una persona humana –como habíamos visto– no es meramente un "yo" puro, cuya mirada espiritual penetre en el mundo de los objetos, sino que –al igual que cualquier ser animal en general– es una realidad que se halla entreverada con alma y cuerpo en el contexto del mundo real. Así como bajo el título de "conciencia" encontrábamos diversas formas posibles, entre las cuales la forma por excelencia es la intencional, que concebíamos como específicamente personal, así también hay diversas clases de *sujetos reales*, entre los cuales ocupan un puesto particular aquellos que designamos como "personas"[81].

[317] Vamos a investigar primeramente lo que es común a todos ellos, lo cual es su *estructura psico-física*.

<α) *Corporalidad*>[82]

<1. El cuerpo vivo como cuerpo material dotado de modos especiales de manifestación>

-[83] *El cuerpo vivo como cuerpo material*

Dedicaremos ante todo nuestra atención a la constitución del *cuerpo vivo*. Si lo consideramos en primer lugar prescindiendo de lo que lo constituye en "cuerpo vivo", entonces veremos que es un cuerpo material como otros y que muestra las mismas características. Es una cosa espacial, con una figura bien delineada y con extensión "tridimensional", y se halla sometido, como tal, a las leyes de la geometría euclidiana. En cualquier momento de su existencia ocupa un lugar determinado en el puro espacio del mundo y se halla a una determinada distancia de cualquier otra cosa espacial (con el caso límite ø). [318] Además, entre sus peculiaridades como cuerpo espa-

---

81 En el reverso de la hoja 316, y que a su vez lleva la paginación 68 hay el siguiente texto tachado: "No se piensa en primer lugar en el juego de la fantasía, sino en producción objetos reales. Para justificar esto tenemos que ampliar el marco de nuestras reflexiones. Ciertamente pertenece a la esencia de la persona el tener una pura conciencia de determinada estructura, pero con esto no se agosta la consistencia del ser. Una persona humana no es solamente un sujeto puro, cuyo ojo espiritual mira a un mundo de los objetos, sino una realidad, que con cuerpo vivo y alma, está incluida en la conexión del mundo real". Este texto corresponde en parte al contenido de la p. 316.

82 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "§ 1. La estructura del cuerpo vivo".

83 El ms. primitivo pone "a)".

cial completo tiene la peculiaridad de poder darse a una conciencia captante, pero sólo en una visión parcial, y la de que a su plena dación pertenezca una infinita multiplicidad de tales intuiciones.

Como en las otras cosas, también en el cuerpo animado la forma espacial, en toda su extensión, está recubierta o llena de cualidades sensoriales: color, dureza, tersura, etc., que se diferencian según determinados géneros y que, en consonancia, presuponen [319] diversos "lugares de recepción" (vista, tacto, etc.) en un sujeto cognoscente.

La forma espacial y la posición, lo mismo que las cualidades sensoriales, no son nada rígido e inmutable: el cuerpo puede ocupar posiciones diversas en el espacio (puede moverse) y puede adoptar formas y cualidades sensoriales diversas (puede cambiarse). El movimiento y el cambio son el conjunto de los estados que no conciernen a la cosa singular, sino a la conexión de las cosas: el conjunto de los estados de las cosas –es decir, no sólo los *procesos* del movimiento y del cambio sino también sus resultados, la correspondiente posición y las cualidades sensoriales– se hallan en dependencia mutua, están vinculadas *causalmente*. [320] De qué clase sea el conjunto de los estados, en los que una cosa pueda hallarse en las correspondientes circunstancias causales, y los que pueda suscitar en otras cosas, eso dependerá de su *índole interna*, de su *substancia*. Por otro lado, las substancias de las cosas se manifiestan (llegan a ser conocibles) únicamente por medio de su comportamiento causal, por medio de la cambiante índole *externa* que muestran, y por medio del curso de ese cambio.

–[84] *Vinculación del cuerpo vivo con un sujeto*

Considerado puramente en la conexión con el mundo exterior, el cuerpo vivo (*qua* cuerpo físico) no se diferencia en nada de otras cosas. Pero si se tiene en cuenta la forma en que él se manifiesta a sujetos cognoscentes, entonces resaltan [321] diferencias. A cada cuerpo vivo está ordenado un determinado sujeto, para quien la multiplicidad de sus manifestaciones no es ilimitada, a quien él –en contraposición a todos los demás sujetos– no puede mostrar por principio cada una de sus posibles vistas parciales. Esta limitación de su perceptibilidad se halla íntimamente relacionada con el hecho de que precisamente ese sujeto no puede variar libremente su posición con

84 El ms. primitivo pone "b)".

respecto al cuerpo (y esto sucede con respecto a cualquier otro cuerpo y a todos los demás sujetos con respecto a ese cuerpo).

<2. El cuerpo vivo sentiente>[85]

Con la vinculación del cuerpo físico vivo a un sujeto o a una conciencia individual [322] se efectúa ya el paso a aquellas peculiaridades que lo caracterizan como *cuerpo vivo*. Esa vinculación significa mucho más que una inseparabilidad espacial. El cuerpo vivo, independientemente de sus cualidades sensibles, posee una cualidad que, en cuanto tal, ocupa toda su extensión, pero que no se halla en ninguna mera cosa espacial: la *impresionabilidad*, la capacidad de ser portador de sensaciones actuales o –como preferimos decir, distinguiéndolas de las sensaciones no localizadas en modo corpóreo como los datos de la vida y del oído– *sensaciones*[86]. Estas sensaciones [323] –presión, tensión, calor, frío, color, etc.– se extienden sobre ciertas partes del cuerpo (que no pueden deslindarse ni determinarse geométricamente). Pero pertenecen a la vez a la conciencia, a cuyo sujeto está ordenado el cuerpo vivo, al que éste se halla ligado. Constituyen una parte de la vida sensible de ese sujeto, son una parte del material sobre el que se fundamenta su vida espiritual (así, por ejemplo, la sensación de presión se inserta en la unidad concreta de una percepción táctil convirtiéndose en manifestación de la dureza de un objeto externo, cuando el sujeto envía su "mirada espiritual", un acto de aprehensión).

Al igual que las sensaciones físicas, [324] al igual que el conjunto de los estados actuales, así también la sensibilidad, en cuanto cualidad permanente, es algo que es poseído en común por el "cuerpo vivo" y por el "alma"[87]. La sensibilidad es una cualidad que se encuentra únicamente en cuerpos materiales (no se encuentra ni siquiera en las apariciones, en los espectros, es decir, en las formas espaciales simples llenas sensorialmente sin cualidades concretas), pero no corresponde a ningún cuerpo material como tal, sino únicamente en el caso de que el cuerpo esté unido a un sujeto y a la vida

---

85 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "c) El cuerpo viviente sentiente y su dependencia de la naturaleza material".

86* H [en el margen sólo existe una H como comienzo de una nota, y quizás podría corresponder a Husserl].

87* En el sentido que se precisará más tarde y que es decisivo para el concepto psicológico de alma [cf. pp. 720ss].

de su conciencia. La sensibilidad puede ser designada por igual como cualidad de ese sujeto que como cualidad de su cuerpo vivo.

Hay que acentuar que el cuerpo vivo no sólo se clasifica como cuerpo material, sino [325] que además, por toda su índole, se inserta en la conexión real-causal, aunque la índole de su acción sea esencialmente diferente en el ámbito de la condición corpórea viva que en el de la índole puramente material. La existencia de sensaciones del cuerpo vivo depende del correspondiente estado del mundo material o del ambiente material en el que se encuentre. Pero no sucede que ciertos cambios del ambiente material causen inmediatamente cambios en el estado de la sensación, de la misma manera en que estos últimos determinan cambios del estado del cuerpo vivo. Si consideramos un acontecer del mundo material, el [326] cambio de estado del cuerpo físico vivo que es consecuencia de ello, es siempre un proceso material y no es nunca un cambio en el estado de la sensación. Si nosotros, a pesar de todo, designamos el estado de la sensación como dependiente de las condiciones del mundo exterior, lo que queremos decir con ello es que, juntamente con los efectos que el cuerpo material experimenta, se presentan determinadas sensaciones. (Por ejemplo, si mi mano sufre un cambio de forma a causa de la presión de otro cuerpo, yo experimento en esa parte de mi cuerpo sensaciones de presión y de dolor). Los efectos [327] sobre la corporalidad vivo no se insertan en la cadena de los procesos materiales causales, sino que trascurren paralelamente a ella. En este punto no discutimos si *cualquier* cambio del cuerpo físico vivo va acompañado por un cambio del estado de la sensación, y si, por otro lado, las sensaciones pueden presentarse *únicamente* como consecuencias de efectos materiales sobre el cuerpo físico (originados por estímulos externos) o se presenten también como "incrementos libres". Por el contrario, hay que subrayar que la dependencia con respecto al acontecer causal del mundo material no existe sólo para las "sensaciones físicas", sino también para aquellas sensaciones no [328] localizadas desde un punto de vista corpóreo. Del estado del cuerpo vivo depende también el correspondiente llenado del campo del sentido de la vista, etc. Luego las consecuencias del acontecer material se amplían, gracias al papel que las sensaciones desempeñan como material de la actividad del "yo", extendiéndose también a la "vida superior del alma". Qué tipo de mundo exterior se presenta al sujeto experimentante o de qué manera se le manifiesta, eso se halla determinado conjuntamente por las correspondientes circunstancias exteriores, bajo las cuales el sujeto lo percibe.

<3. El cuerpo como organismo vivo>[88]

[329] Además de la sensibilidad y de la vida sensitiva actual, al estado de ser del cuerpo vivo pertenece otro ámbito más de índoles o de estados actuales y de procesos. Esto es lo que distingue al cuerpo vivo, por ser un cuerpo físico *viviente*, de cualquier materia muerta. Mientras que en el mundo material el movimiento se presenta sólo como un ser movido desde el exterior, como proceso causal, vemos que los cuerpos físicos vivientes poseen la capacidad del *movimiento propio*, que debe su origen a un impulso interno. No tiene ninguna importancia [330] para la distinción fundamental entre lo vivo y lo muerto el que el cuerpo físico se mueva como un todo a través del espacio (como los animales) o el que, de por sí, sea capaz únicamente de poner en movimiento algunas de sus partes, partiendo de un lugar fijo en el espacio (como las plantas).

<4. La persona como ser vivo>

En todo ser vivo –nuevamente a diferencia de los cuerpos materiales– hay un *núcleo* o *centro*, que es el genuino *primum movens*, aquello donde el movimiento propio tiene últimamente su punto de partida. Tal núcleo es aquello de lo que puede decirse en sentido estricto que es lo que "*vive*", [331] mientras que del cuerpo físico que le pertenece, se puede decir únicamente que ese cuerpo "está animado". La "vida" se manifiesta en el hecho de que el "núcleo" determina por sí mismo qué es lo que acontece con la totalidad del ser vivo. El ser de las cosas materiales es un mantenerse en el tiempo, dentro del cual su índole o permanece invariada o experimenta cambios mediante la acción de circunstancias externas. El ser de los seres vivos es un constante *proceso de evolución*, un constante *estarse* cambiando, en lo cual la trasformación de la condición externa tiene su origen en el núcleo. [332] Es verdad que aquí hay también condiciones externas del cambio, pero la una y las otras no se entrelazan en la unidad de un acontecer causal, como lo hallamos en el mundo material. Una bola que va rodando choca con otra bola y, *al* golpearla, pone a la otra en movimiento. El acontecer causante y el acontecer causado constituyen un único proceso. Por el contrario, las circuns-

88 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "d) El cuerpo viviente como cuerpo animado: inserción de los procesos vitales en la conexión causal; el lado consciente de los procesos vitales".

tancias externas bajo las cuales trascurre un proceso de evolución, afectan al núcleo del ser vivo y lo determinan a poner en marcha, por sí mismo, un cambio: [333] por ejemplo, las condiciones atmosféricas determinan el crecimiento de una planta. Y no es un acontecer unitario, sino que se trata de dos procesos esencialmente diversos, que a través de la mediación del núcleo entran en relación de dependencia. Esta relación de dependencia, según su estructura formal, es análoga a la motivación en el ámbito de la conciencia. (Difícilmente hará falta acentuar que los cuerpos físicos de los seres vivos, en la medida en que son únicamente cuerpos materiales, experimentan cambios por vía puramente causal, en los cuales no interviene el núcleo: así, por ejemplo, los árboles son agitados por el viento y [334] eventualmente se ve alterada la dirección natural de su crecimiento).

No sólo el impulso del acontecer procede del núcleo en el proceso de evolución, sino que también la índole de su trascurso está determinado por él. Una estructura universal reaparece en todo proceso evolutivo: comienza con un llegar a ser, con el hecho de que el ser vivo entre-en-la-vida; prosigue con un crecimiento (un ascender) hasta que llega a un punto culminante de la evolución (al pleno desarrollo del ser vivo), y pasa después a una [335] decadencia del ser vivo y termina con su desaparición. Pues bien, esta forma universal del proceso de evolución se cumple de maneras muy diversas, según sea *lo que* en ella llegue al desarrollo. Ese "lo que", en el caso ideal de un proceso evolutivo, alcanza su "punto culminante" como plena realidad en el mundo. Pero ya desde el comienzo de la evolución "dormita" como "disposición original" en el núcleo o –expresándonos más correctamente– el núcleo tiene una índole interna que da a toda su "acción" una determinada dirección, le confiere el carácter de un estar dirigida hacia esa meta. De las circunstancias [336] externas depende el que esa dirección se mantenga firmemente, el que la evolución llegue a un pleno desarrollo, o el que únicamente se aproxime a él en mayor o menor grado. En el curso de su evolución, el ser vivo realiza una serie de "actividades" (alimentación, respiración, etc.), que no deben considerarse, ellas mismas, como fases del proceso de desarrollo, pero que coinciden, todas ellas, en estar al servicio del mismo, en hallarse dirigidas por el núcleo y en hacer posible una aproximación a la meta. A esto se añade el conjunto de los estados cambiantes (salud, enfermedad, frescor, cansancio), que no [337] pertenecen al proceso de desarrollo ni están a su servicio, pero que se hallan en conexión íntima con él: ese conjunto de estados, al "encon-

trarse" en una situación del ser vivo, dan testimonio de una *energía vital*, constantemente oscilante, que crece y que vuelve a decrecer, y que vive en el organismo; de ella dependen las actividades del ser vivo; esta energía ejercita en ellas –y, con ello, también en el trascurso del proceso evolutivo– una influencia estimulante o inhibidora. Expresándonos más precisamente: todas las actividades son un efluvio de la energía vital y dependen, en cuanto a la índole de su funcionamiento, del correspondiente estado de la energía vital. Esta acción muestra la forma del acontecer causal que encontramos dentro de la esfera de la vivencia y también dentro del mundo exterior real: cuando en el "hallarse" del ser vivo se produce un cambio, entonces el curso de sus actividades muestra un cierto cambio, sin que su núcleo participe activamente en ello. [338] Prescindiendo de esta causalidad que se da en el interior de los procesos vitales, hallamos otra relación de dependencia más con respecto al mundo exterior real, análoga a la que encontramos en la vida de la sensación. El conjunto de los estados del ser vivo están condicionados por la correspondiente índole de su cuerpo material y cambian con los cambios que ese cuerpo experimenta en conexión con el acontecer causal externo. (Volvemos a dejar en suspenso la cuestión de si todo cambio del cuerpo material ha de tener como consecuencia un cambio de los estados vitales, y de si, por otro lado, tales cambios se producen únicamente como [339] consecuencia de un acontecer material. Probablemente habrá que dar una respuesta negativa a ambas cuestiones.

De manera provisional hemos considerado los procesos vitales de una manera sumamente general, sin tener en cuenta si el ser vivo es a la vez o no portador de una vida de conciencia. Tenemos, pues, que considerar ahora qué peculiaridades muestran los procesos vitales, cuando pertenecen a un sujeto psico-físico y especialmente a una persona. Dentro de la conciencia de la persona habíamos encontrado en el yo puro un punto de irradiación de todo vivenciar, análogo al núcleo del ser vivo. Habrá que reflexionar ahora acerca de si, en la estructura de la persona, el "yo" asume conjuntamente el papel del núcleo. [340] En lo que respecta primeramente a los movimientos libres de la persona, vemos que su primer impulso debe considerarse como un impulso del "yo"[89]. Por el contrario, el curso del desarrollo corpóreo no debe concebirse como una actividad libre, y las actividades corpóreas que están a su servicio, son únicamente parciales. Por

89 Véase su obra: *Causalidad psíquica* (pp. 270-271,303).

consiguiente, no se puede hablar de una coincidencia entre el "yo" y el núcleo, sino únicamente de una inserción del "yo" en el núcleo, de una recepción en él. Sin embargo, también los procesos vitales no introducidos por el "yo" tienen una "faceta consciente": no, desde luego, las fases del proceso de desarrollo, pero sí una parte [341] de las actividades "involuntarias" que se hallan a su servicio, e igualmente una parte del conjunto de los estados del cuerpo vivo. El frescor y el cansancio no son únicamente estados del cuerpo, sino que lo son a la vez del "yo". Son un vivenciar de sí mismo, sentimientos vitales del "yo" –y a la vez sobre el cuerpo, difundidos a través de él, no localizados en ningún lugar como lo están las sensaciones, sino que lo llenan total y enteramente. Así que en ellos se manifiesta, además de una *energía vital orgánica*, una *energía vital psíquica*, y su efecto se muestra en la índole del trascurso de la actividad del "yo", no sólo de las actividades corpóreas, sino también de las actividades espirituales. Puesto que los estados del cuerpo dependen de la índole material de éste, pero a la vez, como estados psíquicos, dan [342] el impulso para un acontecer causal "interno" (este acontecer causal consiste precisamente en que todo el trascurso de la vivencia está influido por la esfera de los sentimientos vitales), constituyen el puente entre el mundo exterior y el mundo interior, haciendo posible una influencia real de lo exterior hacia lo interior.

Claro que hay que hacer distinciones en el ámbito de los sentimientos vitales. Hay estados corporales vivenciados que no afectan conjuntamente al "yo" y a su actividad espiritual (un cansancio, después de un esfuerzo físico, a pesar del cual uno permanece completamente "animado" y sigue siendo capaz de realizar una labor espiritual); por otra parte, es posible que esos estados se difundan por el "yo" y por toda su acción. Del conjunto de los estados vitales "ligados al cuerpo" se distinguen los sentimientos vitales espirituales –a ellos pertenece también lo que comúnmente se designa como estados de ánimo–, [343] una atmósfera o iluminación que llena todo el campo de la conciencia, que difunde sus destellos sobre el colorido propio de cada una de las vivencias. También estos sentimientos pueden quedar limitados a su campo de origen, o bien pueden propagarse a la corporalidad, superando eventualmente un efecto procedente de ella, o sucumbiendo a él. (Por ejemplo, un cansancio condicionado por el cuerpo, puede hacerse desaparecer por el estado de excitación gozosa en el que llega a estar la persona por la recepción de una buena noticia). Por consiguiente, el "acontecer causal interno" tiene diversos puntos de partida posibles: el estado de la energía vital orgá-

nico-psíquica, que está co-determinado por la condición del cuerpo material y por las conexiones causales externas en las que se halla; y el estado de la energía vital espiritual, que está co-determinada por las "impresiones" recibidas del mundo espiritual, [344] por los movimientos de la esfera afectiva, que deben su impulso a un dato objetivo vivenciado (a un "motivo" absoluto). Como tercer factor hay que tener en cuenta los impulsos de la voluntad que paralizan los efectos de los demás factores causales. En este último caso no tenemos ya un puro acontecer causal, que siempre es un realizarse pasivo, sino una intervención del "yo" libremente activo en los trascursos causales[90]. Pues bien, esta intervención, que rompe la cadena del acontecer, se extiende más allá del ámbito de la vida interior.

<5.[91] El cuerpo vivo como órgano de la voluntad>

Así como por la doble naturaleza del cuerpo vivo se origina la dependencia en que la vida del sujeto se halla con respecto al mundo exterior, así también [345] esa doble naturaleza hace posible, por otro lado, una intervención del sujeto en el acontecer exterior. Entre la actuación libre, de la que el "yo" es capaz, pertenece el movimiento de su cuerpo vivo (de la totalidad del cuerpo y de cada uno de sus miembros). Estos movimientos son a la vez procesos mecánicos y, en cuanto tales, tienen sus consecuencias en la naturaleza material. Así, el sujeto que posee un cuerpo vivo, gracias a su capacidad para manejar dicho cuerpo como órgano de su voluntad, es capaz de ejercer efectos sobre las cosas del mundo exterior, de crear nuevas cosas a partir de las cosas ya existentes.

Mientras que el "curso de la naturaleza" [346] con sus consecuencias en la vida anímica de los individuos no experimenta ninguna interrupción, vemos que cualquier intervención de la voluntad en el acontecer exterior significa el comienzo de una nueva serie causal[92].

6.[93] El cuerpo vivo como órgano de expresión

Las peculiaridades del cuerpo vivo consideradas hasta ahora –vitalidad, sensibilidad, utilidad como órgano de la voluntad o como

90 Véase su obra: *Causalidad psíquica* (pp. 264ss y 301ss).
91 El ms. primitivo pone "e)".
92 Véase su obra: *Sobre el problema de la empatía* (p. 84).
93 El ms. primitivo pone "f)".

instrumento para una acción en el mundo material– corresponden a todos los cuerpos animales. Otra función más, que es esencial para el cuerpo vivo de la persona, no se encuentra en todos los seres conscientes (aunque no exclusivamente en el hombre): me refiero a la capacidad para *expresar la vida interior*. Es concebible una conciencia cerrada en sí, monádica, [347] una vida interior pura, de la cual no trasluce nada hacia el "exterior". Así podemos imaginarnos la conciencia "sorda" de los animales inferiores, que no muestran ningún fenómeno expresivo. Ahora bien, podría existir también un espíritu con el máximo nivel de conciencia, que no se revelara en manifestaciones exteriores. La vida interior de la persona no es de esta índole. Tiene la peculiaridad (al menos en parte) de ser una vida desde el interior hacia el exterior. No trascurre en sí misma, sino que actúa, termina en una "expresión", imprimiendo en el cuerpo su huella. La expresión o, más claramente todavía, aquello que se expresa, es cierta índole exterior del cuerpo ("rasgos" [348] del rostro, timbre de la voz, etc.) y determinados cambios que la persona muestra (gestos del rostro, etc.). Lo expresado es el "interior" de la persona (el conjunto de sus estados actuales como gozo, tristeza, etc., y su "carácter"). Ambas cosas –la expresión y lo expresado– constituyen una unidad concreta, que solamente se puede separar por medio de una abstracción: la una no es simple aspecto exterior, sino aspecto exterior animado; lo otro no es simple interioridad, semejante a aquella que se encuentra en la interioridad de la vida interior misma como motivación de una vivencia por medio de otra vivencia. [349] Y así como una vivencia motivante (por ejemplo, un sentimiento) prescribe, por medio de su *sentido*, qué cosa o eventualmente (cuando existen varias posibilidades) qué otras cosas (por ejemplo, qué clase de actos voluntarios) puedan resultar de ella, así también existe entre la vida interior y su expresión una conexión interna, una conexión de sentido. No cualquier cosa exterior puede ser expresión de cualquier cosa interior, sino que reina aquí una ley rígida que atribuye de manera precisa, como su posible expresión, tal determinado aspecto exterior a tal determinada interioridad. Esto distingue la expresión mímica de toda clase de signos (y entre ellos se cuenta también la "expresión" lingüística, [350] en la medida en que ésta no va acompañada por elementos mímicos), cuya índole externa es en el fondo indiferente con respecto a lo que designa.

Según todo lo que hemos dicho, la índole *externa* es aquella en la que se fundamenta la capacidad expresiva del cuerpo vivo, y ésta no se fundamenta en la cualidad interna ni tampoco en sus cualidades

materiales. Un "cuerpo astral", un mero espectro sin materialidad (y, por tanto, sin sensibilidad) es suficiente para hacer que se manifieste una vida interior. De qué manera suceda eso en tal caso, es algo sobre lo que no vamos a detenernos a reflexionar aquí. Dondequiera que un cuerpo vivo material [351] se halla a disposición como portador de fenómenos expresivos, allí debemos constatar también, además de una conexión de sentido y de motivo, una relación de efectos reales entre la interioridad y el aspecto exterior: lo interior hace que resalte la forma exterior, en la cual crea su expresión, de la misma manera que un acto de la voluntad pone en marcha una acción externa[94].

<β)[95] *La estructura de la psique*>

Si nos dedicamos ahora a estudiar la cuestión acerca de qué es propiamente lo interior que se expresa en el cuerpo, entonces la idea es obvia: La unidad real de "alma" y cuerpo vivo es un sujeto psicofísico o "persona", y por tanto el cuerpo desempeña el papel de lo "exterior", y en consecuencia el "alma" será lo interior correspondiente. Sin embargo, esto no será de gran ayuda, mientras no hayamos investigado qué es [352] lo que hay que entender propiamente por alma. Por tanto, eso es lo que hay que indagar ahora.

<1. La psique como realidad, sus estados y cualidades>

-[96] *La psique como realidad en contraposición a la conciencia*

El alma o, como preferimos decir desde ahora –porque utilizamos la expresión "alma" en otro sentido– la *psique* no debe identificarse con la corriente de la conciencia: ni con el constante flujo original del vivenciar ni con la totalidad de las vivencias, de las unidades de determinado contenido y determinada duración, que se constituyen en ese fluir continuo. A la persona se la define como una unidad de cuerpo vivo y de alma, pero no de cuerpo vivo y de conciencia. Se habla de sus "cualidades psíquicas", mientras que no tiene sentido el hablar de las "cualidades de la conciencia". Se entiende por psique una [353] realidad en el mundo, mientras que la conciencia –concebida en pureza– está sustraída y contrapuesta a la conexión de todo lo existente –como aquello para lo cual esto es ahí.

94 Véase su obra: *Estructura de la persona humana* (OC IV, pp. 666ss).
95 El ms. primitivo pone "§ 2."
96 El ms. primitivo pone "a)".

Como un óv [ente] del mundo real, la psique se inserta, lo mismo que la cosa material, en las categorías supremas de la realidad. La psique es una *substancia*, una unidad concreta de interiores índoleso cualidades (*accidentes*), y en el curso de la duración de su ser atraviesa por una serie de estados cambiantes (*modi*). Ella y sus cualidades están sometidas de modo determinado a cambios regulados, con dependencia de las circunstancias reales en las que se encuentren: están sometidas a la categoría de la *causalidad*.

[354] -[97] *Particularidades de la psique en contraste con la cosa material*

La psique, dentro de estas categorías, muestra –como una propia región de ser en contraste con la cosa material– su característica peculiar. Es verdad que su ser es como el ser *permanente* cósico, es decir, llena una determinada porción del *tiempo* objetivo, pero, en contraposición al ser cósico, no es una existencia en el *espacio*. Si se puede hablar de una espacialidad de lo psíquico (de un lugar en el que se encuentra, de una extensión de ciertos estados), esto se debe únicamente al hecho de que lo psíquico está vinculado con el cuerpo vivo, que es extenso espacialmente.

Además, el conjunto de los estados de la psique está caracterizado por el hecho de que no sólo son estados psíquicos reales, [355] sino que son a la vez estados *vivenciados* del "yo", y las vivencias por medio de las cuales se manifiestan, pueden considerarse como *vivencias puras*, sin tenerse en cuenta lo que son en el contexto del mundo real. Aquí vemos la conexión existente entre psique y conciencia. La totalidad de las vivencias de una persona, en las que se manifiesta conscientemente su vida psíquica, origina la corriente de la conciencia de esa persona. Por otro lado, los estados psíquicos son estados reales, condicionados realmente y con consecuencias reales. Nos hemos ocupado ya anteriormente de las condiciones reales de los estados psíquicos: de los efectos del mundo material, que son trasmitidos por medio del cuerpo vivo, y de la energía vital, que "desde dentro" regula la sucesión de los estados psíquicos. De esta clase de [356] dependencia hay que distinguir enteramente otro condicionamiento de los estados psíquicos, que es peculiar de los individuos *espirituales*: el hecho de que estén determinados (*motivación*) por el medio ambiente en que se hallan. El *mundo exterior*, del que

97 El ms. primitivo pone "b)".

la vida psíquica depende funcionalmente, es la realidad total, en cuya conexión está inscrito el cuerpo vivo material, independientemente de que el sujeto sepa algo de ello o no. El *mundo circundante* es el ámbito de objetos que el individuo tiene ante sí por medio de sus propios actos espirituales, el mundo del que él es consciente, independientemente de que a ese mundo le corresponda existencia real o no[98]. El conjunto de los estados, en cuanto se hallan condicionados por el mundo exterior real y por la energía real, *tienen su origen* en la psique; en cuanto se hallan determinados por el entorno consciente, *son realizados por el "yo"*: son, en cuanto están motivados, su vida *espiritual*, y lo son únicamente como ser psíquico [357] condicionado a la vez de manera real. La vida psíquica actual está formada por la sensibilidad y la espiritualidad que han entrado en conexión con la realidad.

Muestran también una característica especial las *cualidades* psíquicas y su relación con los estados. Estas cualidades son, todas ellas, *disposicionales*; significan lo mismo que las capacidades para ciertos estados; se ordenan, según esto, en consonancia con los géneros y las especies de las vivencias, y muestran, lo mismo que estas últimas, la división bipartita en sensibles y espirituales (al primer grupo pertenecen, por ejemplo, la agudeza de la vista y del oído, la fina sensibilidad del olfato y del tacto; al segundo grupo pertenecen la inteligencia, la fuerza de la voluntad, el apasionamiento, etc.). [358] Pues bien, los estados no son sólo importantes para las cualidades por el significado que hacen que se manifieste (así como la índole externa de las cosas materiales hacen que aparezca su índole interna), sino que además tales estados ejercen una influencia real sobre ellas, originando su "formación". La psique con todas sus cualidades es, lo mismo que el cuerpo (en cuanto cuerpo vivo), un ser *que se desarrolla*. No posee sus cualidades desde el comienzo de su existencia, sino que las va adquiriendo en el curso de su "vida"; esa vida es la serie de los estados por los que va pasando, o expresado de otra manera: la continuada trasformación de la energía vital en estados psíquicos actuales; en el curso de este proceso la energía vital es dirigida hacia una determinada dirección, es "puesta a disposición" para ciertas tareas, y en esto consiste la formación de las disposiciones psíquicas. Así como los estados, prescindiendo de su determinación "interna", dependen de doble manera del exterior, [359] así lo están también las cualida-

98* Compárese con lo que dicen Husserl y Scheler.

des o su desarrollo (que dependen funcionalmente del mundo exterior y que se hallan motivadas por el mundo circundante).

Parece como si, al exponer la relación entre las cualidades psíquicas y los estados, nos estuviéramos moviendo en círculo: por ejemplo, la sagacidad es la capacidad para resolver difíciles tareas intelectuales, es decir, para realizar actividades mentales de índole determinada. Adquirimos esa capacidad "ejercitándonos" en tales tareas, activando constantemente nuestro pensamiento en la manera correspondiente. Pero ¿cómo podremos ejercer una actividad [360] para la que no estamos capacitados? Y, por otro lado, si poseemos esa capacidad, entonces no necesitamos ya adquirirla. Para salir de esta aporía, hemos de realizar una distinción, que era ya necesaria en el ser vivo: hemos de considerar el desarrollo de la psique y de sus cualidades como el desenvolvimiento de una disposición original. Lo que no se halla dispuesto en la psique, no puede desarrollarse en ningunas circunstancias. Ahora bien, donde existe una determinada disposición, y a ésta se añaden "circunstancias favorables", entonces tal disposición puede tener su pleno desenvolvimiento en la cualidad desarrollada. [361] Este pleno desenvolvimiento (como en todos los procesos de desarrollo) corresponde al punto máximo de desarrollo. Una vez que este se ha sobrepasado, entonces comienza una regresión, una involución de la cualidad, un "entorpecimiento" de la capacidad. Y, por cierto, las mismas circunstancias que originaron el ascenso, pueden conducir a la decadencia en el curso ulterior. (Así, por ejemplo, la capacidad para disfrutar, adquirida o intensificada por medio de la acción de disfrutar, puede quedar embotada por el "exceso" y puede perderse por completo).

<2. El carácter>

-[99] *Deslinde del carácter a partir de la totalidad de las cualidades psíquicas*

Todas las cualidades psíquicas muestran de la misma manera el curso típico de un proceso evolutivo. Por lo demás, [362] en cuanto a su posición en la estructura de la psique, muestran notables diferencias que se manifiestan en todo nivel evolutivo. A partir de la totalidad de las cualidades se deslinda un complejo, al que se designa como el *carácter* del individuo, especialmente de la persona. En pri-

99 El ms. primitivo pone "c)".

mer lugar, la sensibilidad no entra en el conjunto de las condiciones que lo constituyen. No forma parte conjunta del carácter de la persona el que ésta vea bien u oiga bien, etc. Claro que la índole sensorial no carece por completo de importancia; pero desempeña tan sólo el papel de una "circunstancia externa" de la cual depende funcionalmente la evolución del carácter, y no constituye una parte del carácter mismo. Según esto, parece [363] que las cualidades del carácter deben limitarse al "espíritu" de la persona. Esto concuerda con nuestra constatación anterior de que, por la actividad espiritual, por la vida del "yo", hay que entender la auténtica vida personal. Pero con esto el sector no queda aún delimitado de manera suficientemente estricta. Además, la totalidad de las cualidades espirituales no coincide con el carácter. Sino que vemos que el "entendimiento", al igual que la sensibilidad, no tiene importancia para el carácter. Si una persona es inteligente o torpe, si se entera de las cosas con rapidez o con lentitud, eso, como circunstancia determinante, es, sí, de máxima [364] importancia para la formación de su carácter, pero no entra a formar parte de lo que es el carácter mismo. El genuino campo del carácter es el ámbito de la vida afectiva y de la vida de la voluntad. El carácter es la capacidad de sentir y el impulso con el que ese sentir se trasforma en voluntad y en acción. Y puesto que el sentir es sinónimo de estimar valores, puesto que la conciencia, con sus datos, es para el mundo de los valores lo que la percepción es para los objetos de la naturaleza, entonces podremos afirmar también: el carácter es la apertura (eventualmente también la cerrazón) para el reino de los valores, y es la manera en que uno se aplica a [365] su realización. Por consiguiente, la esencia de los valores y la esencia del sentir pueden ilustrarnos sobre la estructura del carácter. Los valores se sitúan dentro de una serie de ámbitos de valores de distinta escala jerárquica[100]. A las diferencias de los valores les corresponden diferencias de la conciencia, en la que esos valores llegan a convertirse en datos (la distinción cardinal entre valores positivos o negativos, la diferencia fundamental entre ser atraído o ser repelido), la elevación de los valores, la "profundidad" con la que intervienen en la vida afectiva de la persona. Con la jerarquía de los valores y con la distinta estimación de los valores se halla íntimamente relacionada una estructuración de las

---

100* Sobre la jerarquía de los valores consúltese: M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, en: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" I, 2 (1913) 388ss. (Trad. esp. de H. Rodríguez Sanz, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo*, 2 vols. [Buenos Aires 1948]).

cualidades del carácter, las cuales se ordenan según niveles [366] de diferente profundidad.

La "intervención" más o menos "profunda" del sentimiento tiene además un significado especial[101]. Con todo sentir, con todo acto que valora, se halla asociado o, expresándolo más correctamente, se da a la vez un sentimiento, un estado del "yo", que agita su corriente vital y que en su descarga provoca un cambio. Lo intensa que sea esa influencia, lo profunda que sea su intervención, eso depende de la altura del valor estimado (aunque no únicamente de él). La jerarquía de los valores y la dependencia en que la vida afectiva se encuentra de ella, hacen posible una ley racional en este ámbito, una valoración según los criterios de "correcto" o [367] "equivocado", y al mismo tiempo permiten una valoración de los caracteres. A cada valor le corresponde un acto del sentir, en el cual ese valor se convierte en un dato adecuado. A ese acto le corresponde el causar una "impresión" de determinada fuerza sobre la persona, de agitar su ánimo con determinada profundidad, y de ejercer un efecto consecuentemente "duradero" sobre la descarga de su vivenciar. Y si el valor es un valor que primero hay que realizar, y su realización se halla en poder de la persona que estima los valores, entonces hay que fomentar que del correspondiente sentimiento brote un acto de la voluntad y una acción orientados hacia la realización (esto no sucede en el caso en que –en una elección– un valor superior exija un querer y una acción diferentes). Si el sentimiento es más fuerte o menos fuerte y no actúa [368] como "debiera" actuar, entonces es irracional, eventualmente de valor negativo, y lo son igualmente la voluntad y la acción que no trascurren en el sentido exigido por la motivación. Al mismo tiempo se manifiesta en ello una falta de carácter: una incapacidad para estimar el valor o para estimarlo adecuadamente, o bien una incapacidad de la voluntad para imponerse en la lucha contra factores recalcitrantes. La incapacidad para estimar adecuadamente valores o para estimarlos tal como ellos "se merecen", aunque uno *reconozca* lo que esos valores se merecen, está determinada por un estado bajísimo de la energía vital –un estado que puede ser temporal o que puede ser también "constitutivo". En todo ello vemos que la específica energía vital espiritual de un individuo forma parte conjuntamente a su carácter, y desempeña en su estructura el mismo papel que desempeña la energía vital psíquica en general en la estructura de toda la psique.

101* Sobre el significado de la profundidad de los sentimientos véanse las pp. 811ss.

Partiendo de la esencia de los sentimientos podremos entender también qué papel desempeñan el entendimiento y la sensibilidad como circunstancias determinantes de la evolución del carácter. Los sentimientos, por su misma esencia, son actos fundamentados, de la misma manera que los valores no existen independientemente en el mundo, sino que aparecen como cualidades [369] de lo que los sostiene, es decir, de los bienes. Estas cualidades del valor constituyen un nuevo estado óntico con respecto a las cualidades materiales, y trasforman las "simples cosas" en "bienes". Así como las cualidades del valor no pueden existir sin una escala óntica inferior (mientras que existe, inversamente, la deducibilidad), así también los actos vinculados a valores pueden presentarse tan sólo unidos concretamente a aquellos valores que ofrecen contenidos materiales. Aquel que quiera discernir los valores del mundo perceptible, y quiera desarrollar su receptibilidad para tales valores, ese tal necesitará la sensibilidad. Y el que no posee suficiente inteligencia para captar un estado de cosas o para tener ideas claras sobre las consecuencias de sus propias acciones, [370] ese tal no se hallará en condiciones de adoptar las decisiones correctas y no podrá formar las correspondientes capacidades para hacerlo.

-[102] *Dependencia en que el desarrollo psíquico y especialmente el desarrollo del carácter se hallan con respecto a la voluntad.*

Si consideramos qué poder hay que atribuir a la voluntad dentro de la esfera de las vivencias, y reflexionamos, por otro lado, sobre qué influencia tienen las vivencias como estados reales sobre la evolución de la psique y también, naturalmente, sobre la evolución de aquellas cualidades que constituyen el estado del carácter, entonces comprenderemos por qué y en qué medida pueda [371] "hacerse responsable" a una persona de sus cualidades y especialmente de su carácter. Soy libre para activar mi cuerpo y para proporcionarle así energía y destreza. Soy libre para ejercitar mis sentidos y mi entendimiento y para "aguzarlos" de esta manera. Así que también en el ámbito del carácter existe la posibilidad de la "autoeducación". Se halla en mi poder el reprimir los malos impulsos que se suscitan en mí, el sofocar en germen las malas inclinaciones y el impedir que surjan las correspondientes cualidades permanentes (malas "costumbres", "vicios") que quieran formarse. Por otro lado, yo puedo dirigir voluntariamen-

102 El ms. primitivo pone "d)".

te mi mirada hacia todos los valores asequibles, [372] puedo disponerme internamente para su "recepción" y trabajar de esta manera en el desarrollo de mis "virtudes". Todo ello dentro de los límites que me han sido trazados por mi "disposición original". Porque lo que se me ha negado "por naturaleza", eso no puedo proporcionármelo en modo alguno. Y de ello no tengo tampoco ninguna responsabilidad: *ultra posse nemo obligatur*. Esta ley tiene únicamente una excepción, o más bien hay un terreno en el que no existe ningún *ultra posse*: el ámbito de la voluntad. No existe una insuperable debilidad original de la voluntad. Así como la persona puede seguir generando constantemente un acto de la voluntad (hasta llegar a su "fin natural", [373] cuando el acto de la voluntad se ha trasformado completamente en acción), y así como la persona es responsable de la paralización de su voluntad ante energías opuestas, de la misma manera el fortalecimiento de su fuerza de voluntad se halla en manos de la persona, y es una exigencia inexcusable.

<3. Tipos de caracteres y peculiaridad individual: núcleo de la personalidad>[103]

a) *Caracteres típicos y peculiaridad individual*

Del carácter en el sentido tratado hasta ahora –como un estado óntico, propio de cada persona, que está delimitado de modo determinado dentro de la psique– distinguimos el carácter como *peculiaridad* marcada, como lo que confiere a una persona el sello de la *personalidad*. Qué significa esto, vamos a estudiarlo ahora.

Así como a todo objeto en cuanto εἶδος[104], considerado únicamente en cuanto a su *quid*, le corresponde una *esencia* de la vivencia, un acto de determinada estructura universal, y, no obstante, [374] cada vivencia concreta singular, en la conexión de una corriente de la conciencia, es una vivencia absolutamente única, un *individuum* absoluto, así también sucede con la estructura de la psique y –lo que aquí nos interesa especialmente– con la estructura del carácter. A

103 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "§ 3. El 'yo' personal". Como que indicado en el margen izquierdo correspondiente a este título en el índice aparece: "Falta una caracterización propia de lo espiritual"; sin embargo no está claro a qué página o páginas se refiere concretamente esta anotación.

104 Esencia: *Endliches und ewiges Sein* [Ser finito y ser eterno], en ESW II, pp. 149ss. (Esta obra aparecerá en OC III).

cada valor le corresponde una estimación del valor, un acto afectivo, dotado de determinada esencia; a todo ámbito de valores le corresponde un género de tales actos y un espiritual "lugar de estimación": lo que habíamos denominado cualidad del carácter. Cada una de esas cualidades, en su correlación con el correspondiente ámbito de valores, es *una cosa típica*, algo que una pluralidad de personas pueden tener en común. Y el carácter total, como unidad de tales cualidades típicas, puede concebirse, él también, como un tipo[105]. Tomando como punto de partida el reino de los valores, [375] podríamos trazar tales tipos de caracteres. Claro que el espíritu omnicomprensivo, que abarca el mundo total de los valores en su jerarquía objetiva y con perfecta adecuación, no debe contarse entre los caracteres. El concepto de carácter, según lo entendíamos aquí, en cuanto constituido por una serie de cualidades disposicionales, presupone, como el concepto de capacidad en general, una *energía limitada*, que está a disposición de la formación de capacidades y que no permite ninguna formación completa. Una "apertura" ilimitada para el mundo de los objetos rompe el marco de la cualidad que se está desarrollando. Así que se halla íntimamente relacionado con la estructura psicológica de los hombres el que ellos tengan carácter, y se halla también íntimamente relacionado con la limitación del carácter como tal el que ellos (según una observación de Reinach) muestren continuamente "las faltas de sus virtudes". Con arreglo a la energía limitada, en todos los caracteres se muestra una carencia de ciertos ámbitos de valores, una imperfección en la manera en que uno se deja empapar por los valores y se deja determinar por ellos para la acción. Y según sea la existencia que haya de "virtudes" y de "faltas" que las acompañen, resultarán diversos tipos de caracteres. Ahora bien, el carácter de una persona –aunque cada persona pueda clasificarse dentro de uno de esos tipos– no se agota con el hecho de ser un caso singular del tipo, sino que muestra además una "nota individual" no sólo en la totalidad sino también en las distintas cualidades y vivencias. Hay que señalar que esa "individualidad" o "peculiaridad personal" muestra grados en su manifestación externa; que no todos muestran tales grados en igual medida. [376] Como caso límite es concebible una persona cuyo carácter y trascurso vivencial vaya enteramente por los cauces de lo típico: una aproximación a ese caso límite lo vemos en lo que se da en llamar "una persona de tipo medio" (claro que con ello se con-

105 Véase también su escrito *Estructura de la persona humana*, OC IV, pp. 580ss y 718ss.

templa no sólo la aproximación a cualquier tipo, sino a un tipo determinado). El caso límite opuesto, el de una persona absolutamente individual, que no muestre nada típico, puede fingirse únicamente, cuando a esa persona se le asigne también un mundo de valores absolutamente individual, que únicamente sea accesible a ella. Toda persona determinada por los valores *objetivos*, tiene que representar un tipo, aunque lo haga a su manera. [377] Y si la peculiaridad de esa persona es tan intensa, que detrás de ella desaparece lo típico, entonces la denominamos una "personalidad" y se le atribuye un carácter "bien marcado".

b) *La peculiaridad personal como cualidad simple.*

La "peculiaridad personal" es un simple *quale*, que marca su sello sobre el carácter total y sobre cada vivencia en particular (del ámbito, claro está, para el cual el carácter es determinante). Plasma a la persona como una "personalidad unitaria". Y ese carácter unitario significa una ley de conexión, un principio de selección de cualidades y estados que son posibles dentro de una "personalidad unitaria". Porque no toda cualidad posible y no toda vinculación posible de cualidades es capaz de admitir el correspondiente colorido individual. (De la incompatibilidad con la peculiaridad individual hay que distinguir la incompatibilidad esencial de ciertas cualidades entre sí, que se fundamenta en su relación con el ámbito de los valores y en sus relaciones mutuas, y que, dentro ya de los caracteres típicos, admite tan sólo ciertas asociaciones de cualidades). Es verdad que hay personas que muestran cualidades "que están en pugna unas con otras", pero tales personas no son reconocidas como personalidades unitarias; se las llama "personas carentes de armonía", o se dice también que reúnen en su interior varias "almas".

[379] Antes de que procedamos a investigar cuál es el verdadero portador de la peculiaridad individual, queremos convencernos de que realmente sólo el carácter y los estados esenciales para él llevan el sello de la peculiaridad individual, mientras que eso no sucede con el resto de la vida psíquica. En efecto, si se tiene en cuenta que es *el mismo* mundo de valores frente al cual los individuos hacen resaltar su peculiaridad, o (para expresarlo en términos más generales) que, en las mismas circunstancias externas, diversas personas se comportan de diversa manera, entonces es obvio que tal cosa hay que atribuirla a la disposición original de esas personas, y que debe relacionarse íntimamente con la peculiaridad personal de las mismas. Ahora

bien, ésta se extiende a toda la psique [380] y a todos sus estados. Pero se ve claro, sin más, que no todo lo que distingue a una persona de otras, pertenece a su peculiaridad personal. Lo que caracteriza al ser humano desde el punto de vista sensible, no constituye una "nota individual"; el mismo objeto puede presentarse de manera distinta al miope y al hipermétrope, al que padece ceguera cromática y a quien tiene una visión normal. Tal diversidad no es una coloración obtenida mediante aquel simple *quale*, con el cual determinábamos la peculiaridad personal, y esta última puede permanecer totalmente intacta aun cambiándose las índoles sensibles, porque por principio es compatible con cualesquiera. Si pasamos ahora a considerar el entendimiento, [381] entonces parece que la cosa se presenta de manera enteramente distinta. Es verdad que la torpeza y la inteligencia y nuevamente el "pensamiento" como tal pueden presentarse de igual manera en personas distintas, sin mostrar una nota personal. Pero en la manera en que, por ejemplo, se adopta una actitud ante un problema y en la forma en que "se le hace frente", en todo ello hay algo de peculiaridad individual. Sin embargo, el "adoptar una actitud" y el "hacer frente" – eso no son actos puros del entendimiento (podrá decirse: ninguna *actividad* del entendimiento es simplemente cosa del entendimiento), sino que son un verse afectado internamente y un actuar, en lo cual participan el ánimo y el querer. Los valores de la verdad y de la voluntad desempeñan un papel [382] como "incentivos" en toda la actividad del entendimiento, y la forma en que actúen dependerá de la peculiaridad de la persona.

Si, por un lado, hablamos de una individualidad de *todas* las vivencias (y, gracias a la acción que ejercen como estados reales sobre el desarrollo psíquico, de todas las cualidades) y, por el otro lado, constatamos que no todas las vivencias participan en la peculiaridad persona, entonces no puede ser la misma individualidad la que en un caso y en otro constituya el factor decisivo.

En primer lugar: si hablamos de una posible igualdad de la disposición sensible y de la disposición del entendimiento en varias personas, eso no [383] se halla en contradicción con la individualidad absoluta efectiva de toda vivencia y de toda psique desarrollada. Lo que una persona vivencia, eso depende no sólo de su disposición sino también de las circunstancias externas, y éstas son distintas para una pluralidad de individuos. (Así, varias personas que se encuentran a la vez en el espacio, no pueden tener la misma "visión" de una misma y única cosa. Por consiguiente, a pesar de que una disposición sensible

pueda ser eventualmente igual, el estado perceptivo de esas personas es siempre un estado individualmente diverso). Pero, por influencia del trascurso de sus respectivos estados, las disposiciones de esas personas [384] se desarrollarán también de manera distinta. Esta individualidad, condicionada externamente, no es en sentido estricto una *peculiaridad*; no es un factor cualitativo idéntico que pueda mostrarse en toda la vida psíquica y en la existencia de las cualidades de una persona.

c) *El "núcleo de la persona o el "yo" persona*[106]

Tal individualidad "condicionada externamente" corresponde también al carácter. Y sabemos, por reflexiones anteriores, que entre las condiciones externas de la evolución del carácter se cuentan también las disposiciones sensoriales y las del entendimiento. Ahora bien, el carácter tiene además aquella determinación interna que designamos como "peculiaridad personal". La disposición [385] original del carácter se distingue de todas las demás disposiciones de la persona por el hecho de que es inherente a ella un supremo factor cualitativo indisoluble que la impregna totalmente, que da al carácter una unidad interna y que lo distingue de todos los demás. Esa diferencia es la *esencia*[107] *de la persona*, que no se desarrolla, sino que únicamente se despliega en el curso del desarrollo del carácter, en él van desplegando cualidades singulares y, según que las circunstancias sean favorables o desfavorables, florece total o parcialmente; es el *núcleo* idéntico que se encuentra en todos sus posibles procesos evolutivos y [387][108] también en los resultados del desarrollo –condicionados por circunstancias exteriores– y delimita el ámbito de esas posibilidades. Porque para una persona no es posible cualquier proceso evolutivo; la "esencia" o "núcleo" de esa persona pone límites a su capacidad de cambio[109].

---

106 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "α) El núcleo de la persona y la individualidad de las obras".

107 La palabra "esencia" se emplea aquí en sentido de uso diario en el sentido de peculiaridad de la persona.

108 La página 386 corresponde a la nota que se halla en la p. 387.

109* He encontrado en Simmel una descripción de la relación existente entre el núcleo personal y la persona empírica (*Grundfragen der Soziologie*, p. 87): "Sentimos en nosotros una realidad última que constituye la esencia de nuestra esencia y con respecto a la cual, no obstante, nuestra realidad empírica se descubre como muy incompleta – en modo alguno es únicamente un ideal fantástico que se alza sobre esta última, pero es ya existente en alguna forma, como trazada con líneas idea-

La caracterización positiva que ese núcleo posee en la cualidad que es propia de él, lo convierte en más que en una capacidad para determinados actos, en más que en mero lugar de recepción para algo objetivo, que es lo que son las demás disposiciones. Es una cosa determinada en sí y caracteriza todo acto que brota de él como vivencia precisamente de esta persona y de ninguna otra. Pero marca también su [388] sello sobre el ámbito de objetos que el núcleo desvela a la persona: el mundo de los valores. La receptividad estética es un rasgo caracterial de la persona, que ella tiene en común con muchas otras. Y son los mismos valores objetivos los que en todas ellas llegan a constituir un dato. Pero, a pesar de eso, cada persona tiene su "relación personalísima" con los valores estéticos, posee su lugar de disfrute, distinto de cualquier otro. Y la misma obra de arte significa para cada uno algo distinto; además de su valor objetivo, accesible a todos, tiene para cada uno un [389] valor "individual" especial. Hay obras cuyo valor es "indiscutido", y en las que reina unanimidad universal sobre el grado de su valía. A quien no tenga "sensibilidad" para ellas, a ese tal se le niega toda comprensión artística en el campo correspondiente. Pero mi especial "predilección" por tal o cual obra no se la impondré a nadie más, porque esa predilección se basa en lo que tal obra me está diciendo a mí, en un último y secreto acuerdo entre ella y yo.

Semejante relación absolutamente individual existe entre la persona y cada valor accesible a ella. [390] Esto se ve con especial claridad en las relaciones con otras personas. Sobre las cualidades del carácter de una persona y sobre su valor, uno podrá ponerse de acuerdo con otros, y podrá exigírseme "respeto" hacia esos valores. Pero el que yo deba amar a esa persona a causa de tales valores, esa exigencia no puede imponérmela nadie. El que yo ame a una persona y hasta qué punto la ame, eso se basa en la manera en que me impresione la peculiaridad de esa persona, y eso es algo absolutamente singularísimo como lo es la peculiaridad misma. El carácter del amor como estimación de un valor y su orientación hacia la peculiaridad [391] de la persona muestran que esa peculiaridad encierra en sí misma un valor. El *quale* unitario, que constituye el "colorido" individual de una persona, es sentido y valor en una misma pieza.

---

les en nuestra existencia, mas que no contiene la *forma* para ella, sino que tan sólo se halla en espera de ser extraída plenamente y de ser desarrollada en el material de nuestra existencia". Según la concepción del siglo XVIII, este núcleo esencial era la "naturaleza humana universal". Tan sólo con el romanticismo, especialmente con Schleiermacher, se descubrió su cualitativa individualidad.

<4. El alma y sus profundidades[110], su relación con la vida del sentimiento y de la voluntad>

-[111] *Niveles profundos del "yo" personal*

El núcleo de la persona, el cual se va desplegando en el carácter, está empapado de ese colorido individual y constituye la unidad indisoluble del carácter. [392] Se expresa a la vez en la manifestación externa de la persona, plasma su cuerpo vivo (con lo cual se convierte en "expresión") y se muestra de manera pura y sin mezcla en el *alma* de la persona. ¿Qué es el alma? Hasta ahora hemos ido siguiendo toda la vida de la persona, incluida la vida del ánimo, en dirección –en cierto modo única– hacia el exterior. En efecto, toda la vida espiritual está orientada hacia el exterior, es un recibir al mundo. Pero la vida del ánimo no es *sólo* eso, o –para decirlo más exactamente– es eso pero en un sentido especialísimo. En el sentir, el "yo" vivenciante no sólo *recibe* al mundo de los valores o al mundo como mundo dotado de valores, sino que lo *acoge en sí*. "En sí" –es decir, el "yo" le abre su alma y le da cabida [393] en ella. El alma es el centro de la persona, el "lugar" donde ella está en sí misma. Puede haber espíritus personales que vivan puramente hacia el exterior. La peculiaridad de los seres dotados de alma, como somos nosotros los seres humanos, es que esos seres pueden estar consigo mismos. El alma está henchida de lo que es propio de ella, independientemente de todas las "impresiones exteriores". Esto no es sólo aquella particularidad de la persona que se manifiesta en ella con más pureza que en el cuerpo y en el espíritu y en las disposiciones psíquicas que denominamos carácter, sino que son ciertos estados de ánimo fundamentales, en los que se vive esa particularidad y que a la vez son determinantes para la manera en que el alma recibe en sí al mundo de los valores accesible a ella, y [394] que confieren su colorido a los correspondientes actos espirituales.

El alma tiene niveles profundos –a eso se refiere uno, cuando habla de la "profundidad del 'yo'"–. Y a los niveles jerárquicos de los

110 La imagen de "profundidades" del alma la encontramos en esta obra de la época fenomenológica, y después de su conversión, pero la acentuará y la cargará con más significado en las obras escritas en su época de Carmelita: cf. *Estructura de la persona humana* (OC IV, pp. 655ss), *Endliches und ewiges Sein* [Ser finito y ser eterno], en ESW II, pp. 344ss. (esta obra aparecerá en OC III), *El Castillo interior* (OC, V, pp. 104ss), *Ciencia de la Cruz* (OC V, pp. 338ss).

111 El ms. primitivo pone "β)".

valores corresponde en cada caso un nivel profundo en el que aquéllos "merecen" ser recibidos. Se nos revela aquí la conexión entre el núcleo de la persona, su alma y el carácter. Cuando a la persona se le "abre" un ámbito de valores, cuando éste se le manifiesta de manera enteramente nueva o también ella lo capta de modo más claro y pleno que antes, entonces brota en la correspondiente hondura de su alma un vivenciar el valor, ésta se ve llena por una objetividad de afectos condicionada no sólo por el valor sino también por la peculiaridad personal y por el correspondiente nivel profundo o por el estado anímico que la llena, y este sentimiento, en cuanto estado psíquico, [395] hace que se forme a la vez una cualidad o capacidad del carácter que esté "ordenada" a ellos[112]. Los sentimientos –indiferentemente de que se presenten unidos concretamente con una estimación de valores externos (es decir, ajenos a la persona) o de que se presenten, cual los estados de ánimo, como un "vivenciarse a sí mismo"– están determinados en su cualidad por el nivel del que brotan, pero "el mismo sentimiento" (un sentimiento de la misma especie) puede brotar en diversos niveles y puede mostrar únicamente un "matiz" distinto según sea el nivel del que brote. Y, así, hay una alegría "superficial" y una alegría "que brota de lo profundo", "que procede del interior", mientras que, por ejemplo, la [396] desesperación (en el caso de que el término no se emplee en sentido exagerado) puede tener sus raíces únicamente en el nivel más profundo de todos. Ahora bien, semejante estado del "yo" no necesita quedar restringido al nivel original, sino que puede difundirse a partir de él y llenar todos los niveles más superficiales, sin perder su carácter original. Y, así, una alegría interna puede inundar el alma entera y marcar también su sello en la vivencia más periférica. El camino inverso –el de penetrar desde la periferia hasta el centro– no es posible sin más. A un nivel más profundo no puede fluir nada desde un nivel más superficial; [397] sólo puede quedar lleno por algo que haya brotado en él mismo o en un nivel más profundo. Sin embargo, es posible que una vivencia que primeramente había sido periférica, vaya "calando" poco a poco, afecte a niveles cada vez más profundos, generándose de nuevo en cada uno de ellos. Por consiguiente, "la misma" vivencia (como unidad individual) puede tener lugares de origen de diferente profundidad. Hay un vivenciar en el cual participa el alma entera, un vivenciar que agita todos los niveles; el "yo" puro, como punto de irradiación del vivenciar, se sitúa entonces totalmente en lo profundo, y toda vivencia que

112 Véase su obra: *Sobre el problema de la empatía*, pp. 120ss.

se constituye en este estado de tensión lleva en sí los factores constitutivos procedentes de todos los niveles del alma. Y existe –como extremo opuesto– un vivenciar en el cual el alma parece enteramente "muerta", permanece [398] absolutamente inerte y el "yo" puro vive en la realización total de "actos impersonales" (por ejemplo, de simples percepciones o de la recepción puramente intelectiva de conocimientos sin "participación interna").

Si en el alma luchan estados contradictorios por conseguir el dominio, entonces dependerá del nivel profundo original del alma cuál de ellos haya de conseguir la victoria. Dentro de un nivel prevalece simplemente el sentimiento más intenso. Pero, cuando es distinto el lugar de origen, lo que sucede es que el sentimiento más profundo no puede ser *vencido* nunca por un sentimiento de menor profundidad, por intenso que éste sea: tan sólo permite ser desplazado al trasfondo, donde luego, claro está, si no afluyen a él nuevas energías, puede irse extinguiendo poco a poco. [399] Hay estados de tal violencia que sólo pueden ser vencidos mediante la irrupción de un nuevo nivel de profundidad.

-[113] *Posición de la voluntad en el "yo" personal*

Hasta ahora, en el estudio acerca de la estructura del alma, hemos tenido en cuenta únicamente la vida afectiva, y no la voluntad. La posición de la voluntad en el "carácter" fue considerada peculiar. Vimos que, entre las cualidades, la fuerza de la voluntad (más o menos grande) era la capacidad para empeñarse en favor de valores estimados; pero "detrás" existe todavía otro querer: una energía de autoplasmación, que (en contraste con la libertad para la plasmación del resto del carácter) no está limitada por una disposición original. Está enraizada en el [400] "yo" mismo, y allí es donde ha de tener su origen todo acto de la voluntad, sin que importe a qué jerarquía de valor estimado corresponda y en qué nivel de profundidad se encuentre la correspondiente estimación de valores. El "yo" es el que se empeña a sí mismo en la realización de un valor. Pues bien, en un estado de "muerte", en una paralización del alma, parece que no es posible ningún querer; porque el querer es mi adopción viva de actitudes ante valores positivos o negativos estimados. Cuando una persona, a consecuencia de un grave revés del destino, se queda paralizada internamente, se halla "muerta", entonces no es

113 El ms. primitivo pone "y)".

capaz de adoptar una decisión ni siquiera en asuntos de mínima importancia. Esto no quiere decir que el hombre, en ese estado, no pueda estar activo. En efecto, no todo nuestro hacer [401] es una acción voluntaria, sino que en la mayor parte de los casos brota de una mera tendencia, que no es una libre autodeterminación del "yo" y que tiene su raíz en la misma profundidad que el sentimiento que constituye su "fuente". Y, así, uno puede satisfacer "automáticamente" todas las exigencias de la vida cotidiana, mientras *subsiste* esa paralización interna. Ese estado sería insostenible –si no existiera tal fuente. En efecto, hay también tendencias en las que el alma no participa en absoluto: por ejemplo, todos los impulsos habituales y todos los impulsos del individuo desencadenados por influencias extrañas (por una orden recibida, una petición, un ejemplo, eventualmente por la simple expectativa de otros: influencias a las que se accede "sin más"). [402] Sólo cuando falla el automatismo de las tendencias, cuando, por ejemplo, un valor se encuentra ante nosotros reclamando ardientemente su realización, pero sin haber sido estimado vitalmente y sin ser capaz de desencadenar una tendencia, o cuando dos valores en conflicto apremian a que se realice una elección, entonces es necesaria una resolución o una decisión; el "yo" tiene que declarar si quiere empeñarse y en favor de qué quiere hacerlo. Y entonces se ve que esa paralización no es absoluta; el "yo" puede despertarse a la vida y generar el requerido acto de la voluntad, aunque ya no tenga poder sobre la vida afectiva que ha muerto. [403] Semejante acto "querido" de la voluntad no posee el carácter de una actitud vital, pero tiene, al igual que ésta, la energía para iniciar una acción. El "yo" que quiere libremente se encuentra todavía, por decirlo así, en la espalda del alma que tiene sentimientos y que adopta actitudes en el querer "natural".

Donde no existe esa libertad para la autodeterminación, donde no puede hacerse "responsable" a una persona por sus acciones, allí se piensa que ha quedado extinguida la personalidad. Por consiguiente, es indudable que la libertad es un elemento constituyente de la persona. La vida de la voluntad tiene participación en la "peculiaridad personal", pero sólo como vida "natural". La libertad corresponde por igual a cada persona; pero las actitudes de la voluntad que están motivadas por actitudes del sentimiento y no han sido generadas por un propósito, sino que brotan vitalmente en el alma, llevan el sello de su peculiaridad.

<5. Plasmación del cuerpo vivo por medio de la vida del alma>[114]

[404] Hemos designado anteriormente a la persona como una unidad de cuerpo vivo y de alma. Después de haber resaltado hasta qué punto la psique es el desarrollo de un núcleo de la personalidad, debemos investigar si algo análogo puede mostrarse también en el cuerpo vivo. Por nuestras reflexiones anteriores[115] sabemos ya qué función del cuerpo vivo deba considerarse a este propósito: encontrábamos en una peculiaridad del cuerpo vivo de la persona, que él no tiene en común con los cuerpos vivos de todos los demás seres vivos, la capacidad para expresar la vida interior. Antes de que pudiéramos investigar más detalladamente qué es lo que debe entenderse por esa vida interior, tuvimos que ocuparnos de la estructura [405] de la psique. Ahora podemos retornar a aquella cuestión.

Constatamos, en primer lugar, que tanto la vida psíquica actual, los cambiantes estados de la persona, como sus cualidades permanentes se manifiestan en el cuerpo. Sin embargo, lo que se expresa no es la totalidad de los estados: todo el nivel inferior, la sensibilidad, no tiene la forma vital que va desde lo interior hasta lo exterior; eso es una peculiaridad de la vida del "yo". Y precisamente no sólo el grado del "estar despierto" del "yo", de su vivacidad espiritual, sino también el cambio cualitativo de sus estados [406] es lo que se expresa en el cuerpo. Por el contrario, no hay, naturalmente, ninguna expresión para los correlativos de todos los niveles de la constitución, para lo que –independientemente del modo de realización, del grado de tensión– constituye la diferencia entre la actividad de la percepción y la actividad del entendimiento. Pero sobre todo es la vida del ánimo la que plasma desde el interior al cuerpo vivo. Para nosotros es importante el que participen en ello los diversos factores constitutivos de los estados psíquicos: tanto los típicos como los individuales, y en éstos a su vez los diversos matices que, desde su origen, proceden de diversas [407] profundidades del alma y de cuanto llena esas profundidades, además de los estados correspondientes (porque sabemos que el correspondiente "encontrarse" del "yo" influye, "dando colorido" a todas las vivencias que trascurren mientras dura esa situación

114 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "δ) Núcleo de la personalidad y la corporeidad viviente". Véase también su obra: *Estructura de la persona humana* (OC IV, pp. 678ss).

115* Véanse las pp. 719ss.

de "encontrarse"). Lo mismo sucede con respecto a las diversas fases que, durante su trascurso, son las que constituyen el estado permanente del alma. Y, así, al fluir constante de la vida anímica le corresponde un cambio constante en la manifestación externa del cuerpo vivo. Otra cuestión será la de saber si ese cambio es un "reflejo adecuado". Por principio es concebible una corporalidad que desde el interior no oponga ninguna "resistencia" a la formación, que sea lo suficientemente "flexible" [408] para seguir todas las oscilaciones de la vida del alma. De hecho –en los cuerpos empíricos– la capacidad de expresión no alcanza nunca ese ideal. Los cuerpos vivos materiales poseen, todos ellos, una "inercia" mayor o menor que obstaculiza la interacción de la impresión; algún estado ha trascurrido ya, antes de que pudiera manifestarse al exterior; alguna expresión se ha "quedado rígida", se ha fijado, cuando la vivencia de la que había brotado, hacía tiempo ya que había desaparecido. Así que de la totalidad de las vivencias y de la totalidad de las fases que constituyen la vivencia en su continuado transcurrir, [409] muchísimas permanecen encerradas por completo en el interior.

Otra inadecuación se basa en que no consigue expresarse toda la multiplicidad de los factores constitutivos que forman el estado de una vivencia del alma. Es verdad que, por principio, cada uno de los factores admite una expresión (la pureza, la interioridad, el calor de una alegría, etc.), pero tan sólo de vez en cuando lo uno o lo otro emerge hacia el exterior a partir de la totalidad, o bien la totalidad se manifiesta *por medio* de tal o cual factor, mientras que los demás no llegan a hacerse visibles ellos mismos.

[410] Así como a la corriente de la vida anímica le corresponde la interacción de las manifestaciones expresivas, así también a las cualidades permanentes les corresponden formas fijas del cuerpo y una tipicidad en sus movimientos y cambios. La bondad, la nobleza de alma, la energía se marcan en los rasgos del rostro, pero también en el andar y en la postura y en toda la manera de mover el cuerpo. Y nuevamente lo que se proporciona expresión no sólo es lo universal de esas cualidades, sino también lo absolutamente singular, la nota individual que esas cualidades llevan en sí: la "peculiaridad personal".

Existe tal expresión [411] de las cualidades independientemente de la expresión de la vida anímica actual; existe, como quien dice, un estado fijo, que se eleva sobre ese movimiento de las olas, eventualmente encubriéndolo en mayor o menor grado. Como caso límite

tenemos aquí el cuerpo del difunto (que propiamente no es ya en absoluto un cuerpo vivo, sino que ha mantenido la capacidad expresiva como único constitutivo específicamente corporal) o el cuerpo de quien dormita profundamente, en el cual se halla en reposo toda la vida anímica actual y el carácter se manifiesta en pureza (aunque no precisamente en su estado pleno). El extremo opuesto sería una manifestación expresiva actual, en la cual no llegara a ser visible "nada" [412] del carácter (por ejemplo, un estallido de cólera, en el que quedaría completamente encubierta la expresión del cuerpo en su estado sereno). Pero lo de "nada" hay que entenderlo también aquí *cum grano salis*. Porque las cualidades no se manifiestan únicamente en su propia expresión sino también en los estados que se fundamentan en ellas y, por tanto, en la expresión de los mismos. (Por consiguiente, la expresión de la cólera es, por lo menos, al mismo tiempo una expresión de la vehemencia, aunque no deje que se manifieste ningún otro rasgo del carácter).

Si tenemos en cuenta, además, que cualquier estado de una persona se expresa con [413] su nota individual (claro está que únicamente cuando los estados pertenecen al ámbito que participa en la peculiaridad personal), y que ese estado es un *quale* simple que impregna toda la vida personal y constituye la unidad de la personalidad, entonces la peculiaridad personal se revela en cada expresión de tal estado (al igual que en los rasgos que reflejan el carácter). Estas mismas distinciones, que lo interior muestra –en lo universal y en lo individual, y nuevamente en los estados, en las cualidades permanentes y en [414] el núcleo al que ambas cosas deben su origen– y las mismas conexiones entre ellas se hacen sentir también en lo exterior.

Para comprender la importancia del cuerpo vivo como expresión de la vida del alma, habrá que considerar también el papel de la voluntad[116]. En cuanto el "yo" tiene la libertad de plasmar su propio carácter, es capaz también de ejercer su influencia sobre la forma externa del cuerpo, sobre la impronta que este último recibe del interior. Pero no sólo esto. La capacidad misma de expresión pertenece a las funciones que están sometidas al dominio de la voluntad. Forma parte de la esfera de poder [415] del "yo" el "reprimir" y el generar manifestaciones expresivas. Se puede frenar el "fluir" de la vida interior "hacia el exterior", en lo cual se ve palpablemente el dominio ejercido sobre la vida misma de la expresión. Y se pueden producir

116 Véase su obra: *Estructura de la persona humana* (OC IV, pp. 702ss).

fenómenos expresivos y, al hacerse ostensión de ellos persistentemente, se imprimen rasgos duraderos en el cuerpo. Y, así, el cuerpo puede convertirse más o menos en una máscara que oculte lo interior, en vez de manifestarlo. Pero el "yo", gracias a su dominio sobre el cuerpo, puede igualmente [416] encerrarse en sí mismo, es capaz de utilizar su propia capacidad de expresión para desvelarse: en primer lugar, permitiendo a la vida interior que ejerza una acción libre y sin impedimentos, pero también produciendo voluntariamente expresiones de su vida interior y creando eventualmente para sus estados anímicos nuevos medios de expresión ("signos") que sobrepasen los ya existentes "involuntariamente".

Una ampliación de las posibilidades de expresión de la personalidad se fundamenta no sólo en el dominio de la voluntad sobre el cuerpo (independientemente de la capacidad expresiva del mismo), un dominio que le permite intervenir en el mundo exterior. [417] Gracias a su origen anímico, toda acción de la voluntad –e igualmente toda acción impulsiva que proceda de las profundidades del "yo"– lleva el sello de la peculiaridad personal y lo imprime también en la obra creada por ella. La vida personal que se expresa por un movimiento de la mano, se manifiesta en todo lo que la mano produce: en los trazos de la escritura, en las huellas que dejan el pincel o el martillo (de manera análoga, los productos del pensamiento, además de su contenido objetivo, contienen vestigios de la espontaneidad interior a la que deben su existencia). El mundo entero [418] en el que un individuo actúa, lleva la impronta de su personalidad: de sus rasgos típicos y de su peculiaridad personal.

<6. El concepto psicológico y religioso (eventualmente ingenuo)[117] del alma>[118]

El núcleo de la personalidad –como podemos decir, resumiendo brevemente los resultados obtenidos hasta ahora– es aquello que se desarrolla en la evolución psicofísica de la persona empírica, y que la

117 A continuación Edith señala un concepto de alma, que es cercano al religioso; sin embargo, este concepto no está cimentado en lo religioso, sino se puede caracterizar como "ingenuo", esto es, algo que brota del sentir de la vida diario. Por lo tanto, aquí no se trata de un parentesco entre el religioso y el fenomenológico concepto de alma, esto es, en el fondo no hay un concepto religioso. Véase *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, OC, IV, pp. 772ss.

118 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "c) Posición del yo personal en el persona real; yo personal y alma".

plasma como una persona unitaria con peculiaridad individual. Ambas, la *physis* y la *psyche*, son patrimonio del yo y su primer ámbito de poder, pero, además de las cualidades y estados que brotan del núcleo de la personalidad, muestran también cualidades y estados que no pertenecen conjuntamente al estado de ser fundamentado en el núcleo, aunque [419] surjan en concreción con ese estado y aunque en cierto aspecto ofrezcan una condición de su existencia.

Lo que nosotros, en nuestras exposiciones, hemos designado como psique, –es decir, el "alma" como unidad de todas las cualidades y de todos los estados "internos" [420] de un sujeto real, vinculada con un cuerpo vivo material y que se inserta así en la conexión de la naturaleza– es el concepto de alma decisivo para la psicología (en la medida en que no prescinde de un concepto del alma en general, y se limita a los "fenómenos psíquicos"). Ese concepto hay que distinguirlo enteramente del concepto religioso del alma, el cual, en lo esencial, es también determinante para el lenguaje usual de la vida cotidiana. El alma, entendida en el sentido de la psicología, comienza a existir con la existencia del ser vivo al que pertenece, y termina con la muerte de éste. Entre estos dos puntos límites se sitúa la duración del ser del alma, una duración que está llena por la evolución de dicha alma. El alma no entra ya acabada [421] en la existencia, sino que va adquiriendo sus cualidades en el curso de su vida, empeñada en un constante cambio. El alma puede existir únicamente en vinculación con un cuerpo vivo, y cesa, en cuanto éste pierde su corporalidad viviente y queda como simple cuerpo material. En contraposición a ello, en el lenguaje religioso-metafísico se dice que el alma no ha llegado a formarse y que es imperecedera, que se une con el cuerpo, pero que no necesita de él para existir; que es una realidad simple (que, por tanto, no pasa por ninguna evolución en la que vaya adquiriendo sus cualidades). Esto concuerda bastante con lo que nosotros decíamos del alma en nuestro sentido específico de la palabra, al hablar de que el alma es el ser interior en el que se expresa purísimamente el "núcleo de la persona". [422] Diversas formas de expresión del lenguaje cotidiano muestran que en él se cierne el concepto preferido por nosotros, y no el concepto psicológico del alma[119]. Por ejemplo, se hace distinción entre un dolor sensible y un sufrimiento del alma, y se expresa así que la sensibilidad no pertenece a la vida del alma, de la misma manera que nosotros excluíamos a la sensibili-

119 Véase su obra: *Estructura de la persona humana* (OC IV, pp. 706ss).

dad de la vida genuinamente personal. Por otro lado, se hace distinción entre "alma" y "espíritu", en lo cual –en contraste con nuestra manera de hablar– se entiende por espíritu el *entendimiento*, y por alma el *ánimo*[120]. (En este sentido se emplean las palabras en las combinaciones "lleno de espíritu" y "carente de espíritu"; "lleno de alma y "vacío de alma"). [423] Hay que destacar, además, la distinción entre el término "alma" usado en uno y en otro sentido, distinción que quedaba ya incluida en lo que dijimos anteriormente. La psique que se va desarrollando depende, en cuanto a su formación, de las circunstancias externas. El alma, como estado de ser simple, incapaz de un desarrollo, pero que únicamente va resaltando cada vez más en el curso de la evolución psíquica, está sustraída a todas las influencias, está fundamentada en sí misma y fija en sí misma, y es a la vez fuente original de la vida anímica[121].

(Pero si queremos entender la estructura de la persona, entonces, además de la fuente original de su vida y de su ser, debemos examinar también las condiciones externas).

[424] Hemos acentuado varias veces que el tipo "persona humana", tal como habíamos tratado de esbozarlo, es tan sólo una forma posible en la que se puede realizar un tipo de vida del sujeto, y que son posibles también otros tipos. Encontraremos tales tipos posibles, si nos preguntamos qué rasgos de aquel tipo conocido por nosotros se pertenecen inseparablemente unos a otros y qué rasgos pueden desligarse eventualmente y son concebibles dentro de una estructura diferente.

<7. Individuos psíquicos no espirituales; seres corporal-espirituales privados de alma y espíritus puros>

Así, pues, hemos visto que son posibles sujetos que *no tengan una vida espiritual*, que "no salgan de sí" y que no acojan en actos intencionales el mundo de los objetos. A esta conciencia modificada le corresponde una *psique modificada*: sus [425] capacidades son, sin excepción, "inferiores", carecen de todas las "facultades espirituales".

120 Vemos conveniente resaltar algunas expresiones que aparecen en estas dos líneas: Gemüt = la esfera afectiva; Geistvoll = "ingenioso"; Geistlos = "sin chispa"; Seelenvoll = "lleno vida", "lleno de inspiración"; Seelenlos = "sin alma", "desalmado".

121* Cf. H. [Conrad-]M[artius].

No sabemos qué pasa entonces con el *alma* y con la vida del ánimo. Los "actos del ánimo" los hemos puesto en relación con el mundo de los valores. Lo que sabemos con seguridad es que un sujeto sin vida espiritual no conoce un mundo de valores y es incapaz de tener sentimientos intencionales y de realizar todos los demás actos. Ahora bien, en los actos del ánimo, en contraposición a otros actos, hemos distinguido de su dirección hacia el exterior y de su función constitutiva de valores, un estado interno del sujeto, y vemos que semejante estado puede existir, aunque falte el correspondiente acto intencional, de igual manera que el sujeto puede tener sensaciones sin que realice percepciones. Así que podremos [426] hablar de un "carácter" de tales individuos, en consonancia podremos hablar de los estados del sentimiento y (como queremos añadir inmediatamente) de sus impulsos correspondientes, a los que ellos "se inclinan". De la misma manera es completamente normal y tiene pleno sentido el hablar de carácter en el caso de animales. Ese carácter vuelve a encontrarse, además, en los fenómenos de expresión de su cuerpo, y el aspecto externo y el aspecto interno, en su mutua relación simbiótica, remiten –como en el caso de la persona humana– a un núcleo, a una raíz formativa, a partir de la cual ambos se hallan plasmados. Pero esto no quiere decir todavía que ese núcleo sea algo absolutamente individual, como lo es el núcleo de la personalidad, y que, en consonancia, el individuo entero sea algo cualitativamente singularísimo. [427] Sería perfectamente posible que un individuo psicofísico, según toda su estructura, es decir, según su carácter, debiera comprenderse como ejemplar de un tipo, sin que mostrara una nota individual. Entonces habría que negarles también el *alma*, en la cual la individualidad se vive de manera pura, y que no puede concebirse como ejemplar de un tipo.

La carencia de esa individualidad y, además, la falta de "libertad" y de responsabilidad, que es propia únicamente de sujetos espirituales, prohíbe atribuir personalidad a sujetos de la estructura que acaba de describirse.

Aunque el alma aparecía hace un momento como patrimonio específico de los seres dotados de espíritu, sin embargo es posible, por otro lado, [428] una separación entre el ser espíritu y el ser alma. Pensemos en las figuras de nuestras fábulas, las ninfas, que tienen espíritu y cuerpo, pero que no tienen alma. Poseen, sí, una raíz constitutiva individual que modela en forma individual su ser corpóreo-espiritual, pero no viven en sí mismas ni viven desde sí mismas, sino

que en ellas vive el espíritu de la esfera de la que ellas nacieron, que ellas encarnan y del que jamás pueden desligarse. No tienen "pesantez" en sí mismas ni están situadas en sí mismas, como lo están todos los seres dotados de alma. Por lo demás, no poseen ni una estructura psíquica ni un alma: no tienen a su disposición ninguna limitada energía vital, de la cual dependa la formación de cualidades disposicionales. [429] Las energías que se viven en ellas, fluyen constantemente de la esfera a la que ellas pertenecen. Son lo que son, desde el comienzo, y no pasan por ninguna evolución. Además de esas formas personales corpóreo-espirituales, son concebibles espíritus puros sin corporalidad[122]. En su vida espiritual puede expresarse todavía una peculiaridad personal, pero no ya aquel ser fijado de manera propia, tal como aparece en las disposiciones psíquicas. El ser psíquico no es posible sino integrado en el ser físico. Otra cuestión será la de saber si también el alma necesita la corporalidad como su fundamento. Hemos hallado que el alma es el centro de un ser anímico-corporal-espiritual, como la profundidad de la cual emerge la vida de ese "yo", y en la cual se sumerge lo que él vive y *experimenta*. El alma es concebible únicamente como centro de tal ser y de tal vida, [430] y no por sí sola. Debe irradiar continuamente vida y debe acoger en sí al mundo. Pero la corporalidad a partir de la cual ella va creciendo (que no es simplemente espejo del ser espiritual como en los espíritus elementales), es lo que hace que el ser del alma sea lo peculiarmente pesante y lo que la separa de todos los demás seres. El aislamiento es lo que caracteriza a la esfera corpóreo-sensible. Los individuos de estructura psicofísica que no tienen una vida anímico-espiritual, no sienten su aislamiento. Es propio del alma el vivenciar la oposición con respecto al mundo; el vivir-en-sí, que es su forma específica de ser, incluye la conciencia del estar separada y la posibilidad del sobrepasarse en la vida espiritual, la cual no es un desligarse-de-sí. [431] Para el espíritu puro no existe esa vinculación a sí mismo. Él es capaz, sin perder su individualidad, de entrar en perfecta comunión con otros y de ser integrado perfectamente en una esfera espiritual, porque la individualidad, como peculiaridad cualitativa, no es una barrera (para la unión) y no aísla. Pero el alma es una individualidad

122 Edith alude aquí a los ángeles sin mencionarlos expresamente. Se da la explicación filosófica sobre su posibilidad de su existencia, pero sin la aceptación de un creyente. Ella lo tratará más tarde en otros escritos: *Estructura de la persona humana* (OC IV; pp.677ss), *Endliches und ewiges Sein* [Ser finito y ser eterno], en ESW II, pp. 351ss. (esta obra aparecerá en OC III).

radicada en sí misma, y por eso se desvanece la especificidad del alma, cuando se une con el cuerpo.

Vemos, pues, que la psique y la corporalidad se hallan vinculadas recíprocamente; que el alma exige la integración en una estructura psicofísica y, por otra parte, exige la conexión con un mundo espiritual, mientras que para el espíritu todas esas vinculaciones [432] son "accidentales". Si pensamos en un espíritu que lo abarcara todo, entonces tendríamos una subjetividad que sería pura actualidad y que no mostraría ninguna fijación en un ser que fuera de algún modo substancial: no habría vinculación a una estructura psicofísica, pero tampoco habría limitación a una personalidad; toda individualidad estaría asumida en él, pero él mismo no mostraría ninguna individualidad (entendida cualitativamente), aunque habría que pensar necesariamente en él como en un ser *único*.

Finalmente, entre los tipos posibles de subjetividad, además de los individuos singulares, habría que mencionar también a las *agrupaciones sociales*, a las cuales se incorporan los individuos y que muestran formas muy variadas, según sea la peculiaridad de los "elementos" [433] que ingresan en ellas y según sea la base de la asociación[123]. Con esto ofrecemos únicamente un título para nuevas y extensas investigaciones, a las que ya no vamos a dedicarnos aquí.

<c) El conocimiento de personas>

Nos volvemos ahora nuevamente al problema epistemológico, a la cuestión acerca de cómo es posible el conocimiento de las formas de la subjetividad esbozadas anteriormente, o acerca de cómo aparecen las tomas de conocimiento que constituyen el fundamento de nuestro conocimiento de la subjetividad. En nuestra investigación nos atendremos al tipo "persona humana", porque en él se contienen los constituyentes de todas las formas posibles de la subjetividad. Investigaremos la experiencia en [434] la cual encontramos como unidad a la persona con todo lo que a ella le pertenece. Es un acto unitario; pero, con arreglo a los múltiples elementos que constituyen la unidad de la persona, el análisis tendrá que mostrar en él múltiples componentes.

123 Véanse sus obras: *Sobre el problema de la empatía* (p. 95), *Individuo y comunidad* (pp. 403-483).

<1. *Experiencia de sí mismo y experiencia del otro. La percepción del cuerpo vivo ajeno*>.

En primer lugar hay que hacer constar que, para la experiencia de la persona humana, hay dos caminos: el de la *experiencia de sí mismo* y el de la *experiencia del otro*. Los investigaremos a cada uno de ellos en sí mismo, y con ello podrá verse si esos dos caminos se entrelazan y dónde lo hacen, y si quizás se completan necesariamente[124]. Si en nuestras investigaciones anteriores hemos partido de la "actitud natural" con la cual contemplamos ingenuamente el mundo, se nos ofrecerá ahora la experiencia del otro como el camino más obvio.

[435][125] Si dedicamos primeramente nuestra atención a ese conocimiento y tratamos de describirlo, entonces tendremos que decir en primer lugar que la persona ajena es *percibida* de manera "tan inmediata" como se percibe una cosa o como se percibe la propia persona. Así como una cosa está ahí físicamente y ella misma, como un todo, para cualquier acto de percepción, sin que de las facetas que se ven "propiamente" haya que colegir lo que se "ve conjuntamente", así también "vemos" a la persona con todo lo que a ella le pertenece, con cuerpo vivo y alma, con sus estados actuales y sus cualidades permanentes, sin deducir, por ejemplo, de la existencia del cuerpo físico [436] lo que constituye a la persona como tal. Pero claro está que esta "percepción del otro" es una apercepción trascendente, en la que se unen componentes diversos, y debemos investigar cuáles de esos componentes deban hacerse responsables de lo que en cada caso se percibe "propiamente", o cómo encuentra su plenitud lo que en cada caso "se ve" tan sólo "conjuntamente".

Si consideramos en primer lugar el cuerpo físico como una mera cosa, entonces él es lo que aparece en nuestra percepción; y lo que en cada caso aparece como "vacío", eso debe llenarse en nuevos pasos de percepción hasta hacer de ello un dato, y esas posibilidades de llenado son, por principio, ilimitadas, como sucede [437] en otras cosas espaciales (en contraposición al propio cuerpo). El cuerpo muestra luego, en circunstancias exteriores cambiantes, modificaciones de su apariencia exterior y denota cualidades permanentes en la tipicidad de su comportamiento causal.

---

124 Véase su obra: *Sobre el problema de la empatía* (pp. 137ss).

125 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "II. El conocimiento de la persona ajena".

Pero, además, muestra un comportamiento que lo diferencia de todas las simples cosas. Mientras que todos los *movimientos* en la naturaleza física se aprehenden como efectos de un empuje exterior, encontramos aquí movimientos que se inician "por sí mismos", sin intervenciones exteriores. Ahora bien, todo movimiento que comienza es aprehendido como procedente de un impulso; [438] y donde no se aprehende un impulso *exterior* (o donde no se supone que haya tal impulso en virtud del conocimiento experimental de las conexiones causales), allí se aprehende conjuntamente un impulso *interior* y el cuerpo aparece como un cuerpo *animado*, que posee un *centro vital* activo.

Pues bien, ¿cómo puede ese impulso percibido conjuntamente, cómo puede la vitalidad llegar a ser un dato que llene? En la propia experiencia encontramos que el impulso percibido conjuntamente en la percepción exterior "coincide" con un impulso originalmente consciente y que todo el movimiento "coincide" con un movimiento percibido corporalmente. [439] En el caso del otro, esta índole de llenado está aquí tan excluida como lo está un llenado en una percepción exterior progresiva. Así como yo no puedo jamás oír ni ver el impulso interior del otro ser vivo, así tampoco puedo yo realizar ese impulso mismo, ni tener conciencia de él. Pero yo puedo intuir ese proceso vital, captado de manera vacía, en una *conciencia representante*. A esta conciencia representante (de conformidad con la expresión tradicional, pero sin basarme en ninguna de las teorías existentes acerca de la experiencia de la vida del alma ajena) puedo denominarla *empatía*[126], y vamos a someterla ahora a un análisis más detallado.

[440] Será conveniente, antes de abordar lo que es la empatía misma, decir algo sobre el carácter de la *representación*. A todas las vivencias en general se las puede clasificar en vivencias *originales* y en vivencias *representadas* (*impresiones* e *ideas* en el sentido en que las entiende David Hume[127]). Es verdad que cada vivencia como unidad absolutamente individual constituida en la corriente original del vivenciar y que llena un trecho del tiempo inmanente, es un objeto original y originalmente consciente y, como tal, objeto posible de una

126* En mi tesis doctoral *Zum Problem der Einfühlung* ("Sobre el problema de la empatía"), utilicé el término "empatía" en un sentido más amplio, a saber, no sólo para referirme a la percepción concreta de la persona sino también a la representación que presenta intuitivamente lo que no es propiamente perceptible.

127 Cf. p. 218.

percepción[128] reflexionante. Pero, dentro de la categoría más universal, existe la diferencia entre [441] representaciones fundamentadas en sí mismas y percepciones que no tienen validez por sí mismas, sino que existen como representantes de otras. Lo original en ellas es precisamente el que son representativas, la índole de su realización, así como el modo en que esa vivencia es consciente originalmente y de manera eventual se capta de manera reflexiva. Pero lo que se realiza allí y eventualmente se contempla –en una reflexión *en* la representación–, eso es algo que no está vivo en mí, sino que una vez estuvo vivo o estará vivo o podrá estarlo: lleva la referencia a aquella vida original en sí. En los *recuerdos* la vivencia representada es puesta como realidad pasada, y esta [442] posición se muestra por el hecho de que la continuidad del vivenciar trascurre de la vivencia original hacia la vivencia representada (esto en el caso ideal de que el mostrarse sea perfecto y sin lagunas, pero en realidad la continuidad se muestra siempre únicamente en porciones), y por el hecho de que ambas vivencias se hagan coincidir entre *sí*. En la *expectativa* la vivencia tiene para nosotros el valor de realidad futura, y esta creencia prueba su razón de ser, cuando el cumplimiento se inicia mediante una vivencia original. En la *fantasía* la vivencia representada no es puesta como realidad pasada o futura y, por tanto, no necesita un mostrarse ulterior. La referencia contenida en ella [443] dice únicamente que una vivencia original de esa índole sería posible, y esa posibilidad está garantizada por el carácter intuitivo de la fantasía misma.

Pues bien, la *empatía*, en cuanto representación, es una vivencia original, una realidad actual. Pero lo que representa no es una "impresión" propia, sea pasada o futura, sino una actual moción vital original de otra persona, una moción que no se halla en vinculación continuada con mi vivenciar y que no puede hacerse coincidir con él. Me sitúo en el interior del cuerpo [444] percibido, como si yo fuera su centro vital, y efectúo, "como quien dice", un impulso de tal índole que pudiera desencadenar un movimiento –percibido, "como quien dice", desde el interior– un movimiento que pudiera hacerse coincidir con el percibido externamente. Si la representación empatizante no estuviera motivada por la percepción externa, entonces no se distinguiría de la fantasía. Pero de esta manera participa en el carácter posicional de la aprehensión motivante. En la medida en que el con-

128* La "percepción" no designa aquí una apercepción trascendente, sino que es la expresión general para designar una conciencia que se da originariamente, que tiene ante sí el objeto como corporalmente y en sí mismo.

tenido de la percepción externa y el de la empatía "concuerdan" entre sí, en esa misma medida contemplo yo como realidad la moción vital original que yo trato de ver intuitivamente, empatizando. [445] Si existe pugna entre ambas, entonces yo he de suprimir como engañoso el contenido de la empatía –naturalmente, en la medida en que es incompatible con el otro contenido–. Si el contenido de la empatía sobrepasa lo que viene dado en la percepción exterior (sin hallarse en pugna con él), y si ese sobrepasar no está exigido necesariamente por la esencia de la vivencia, en cuanto ésta se halla acreditada por la percepción exterior, entonces la empatía tiene únicamente el valor de una fantasía que hace ver intuitivamente.

Las condiciones de posibilidad de la empatía son: 1) La unidad del movimiento percibido externamente, del movimiento percibido desde el interior, es decir, percibido de manera física, o bien del impulso [446] del movimiento consciente originalmente, tal como se encuentra originalmente en la propia experiencia, y que hace que se fusionen de tal manera los diversos componentes de la aprehensión, que el uno motive la transición al otro, exija la complementación por el otro. 2) La libertad de la fantasía, que me permite la realización representante de impulsos, que actualmente no realizo de manera real y que eventualmente no he realizado todavía nunca. 3) El realce de lo típicamente común en el movimiento ajeno y en el movimiento propio, que hace que aquél aparezca como un análogo de éste y que permite que sea comprensible la co-aprehensión de una "complementación interna" análoga [447] (este realce no debe considerarse como un acto propio, sino como un componente de la aprehensión unitaria. Pero existe la posibilidad de efectuar ese realce como un acto independiente, y de deducir del hecho de que aparezca como dato una parte típicamente común la existencia de una complementación análoga. Aquí existe un núcleo justificado de la teoría de la deducción por analogía[129]).

Como apercepción trascendente, la percepción del otro (sobre todo si se la reduce a una percepción del cuerpo animado) encierra en sí posibilidades de engaño. En primer lugar, es posible que, mientras se está progresando en una percepción externa o [448] en una experiencia, se llegue al conocimiento de una causa externa del movimiento que al principio se hallaba escondida, de tal modo que se elimine la aprehensión de un movimiento ligado a la vida de aquel ser.

129 Véase su obra: *Sobre el problema de la empatía* (pp. 105ss).

(Pensemos, por ejemplo, en el conflicto en torno a la heliotropía de las plantas, la cual causa la impresión de ser un movimiento vital, pero que admite una explicación mecánica). Entonces hay que eliminar todo el contenido de la empatía.

Aunque tiene su razón legítima de ser la aprehensión de un movimiento vital, sin embargo existe otro peligro de engaño en la posibilidad de ir más allá, empatizando, de lo que está motivado por la percepción externa, de sobrepasar –al efectuar la analogía– los límites de lo que es típicamente común. [449] (Por ejemplo, atribuyo al ser vivo, al tratar de situarme en su interior, no sólo un impulso al movimiento y un centro vital del que éste proceda, sino también una conciencia original de ese impulso, una percepción del propio cuerpo y un "yo" despierto).

Una corrección de estos engaños es posible aquí únicamente mediante una percepción externa progresiva y mediante el examen de la concordancia entre la percepción externa y la empatía. Aquí falta un criterio último –como es la conciencia original en la experiencia propia–, y con ello falta también una verdad definitiva. Más aún, la empatía, [450] en cuanto a valor de validez, se halla todavía por detrás de la percepción externa, porque necesita siempre ser corroborada y eventualmente ser rectificada por esta última, y no puede corroborarse por sí misma. Claro está que, dentro de la empatía misma, hay diferencias de realización (en consonancia con las diferencias del vivenciar original): grados de "luminosidad" y, según esto, de claridad e inteligibilidad en la contemplación reflexionante, lo cual es posible en la empatía lo mismo que en toda representación. Y algunas cosas que aparecen como posibles en una empatía no clara, pueden destacarse [451] como imposibles cuando el dato está más claro. Pero aun la empatía más clara garantiza únicamente la posibilidad de un correspondiente proceso vital original, y no posee ningún valor de experiencia, si no es corroborada por una percepción externa.

En la percepción de cuerpos físicos animados, a la movilidad espontánea se añade otra peculiaridad que motiva su aprehensión como tal. Esos cuerpos, a lo largo de la duración de su ser, muestran un *cambio* continuo en su manifestación externa (su magnitud, forma, color, etc.), un cambio que, según la aprehensión, no está condicionado por la influencia de circunstancias externas [452] y que, por tanto, al igual que el movimiento libre, hace que aparezca conjuntamente una actividad vital interna. Por eso, para la síntesis que unifica

esas apariencias mudables (a diferencia de la percepción de una cosa en sus múltiples cambios y trasformaciones), se constituye una forma temporal con determinadas "cualidades de la forma" (según su modo de ser un dato, es comparable a una melodía): lo denominamos el curso evolutivo del ser vivo. La aprehensión de este curso evolutivo presupone como condición de su posibilidad una continuada percepción, en la que se retenga constantemente el objeto como [453] un mismo y único objeto en medio del cambio de sus estadios evolutivos, o –si se interrumpe la continuidad– un reconocimiento que vuelva a captar el objeto como el mismo objeto con la complementación del curso evolutivo no percibido, como el mismo objeto –digo– que la aprehensión había captado en una etapa anterior de su desarrollo. Ahora bien, el presupuesto para este reconocimiento es de nuevo una aprehensión general del objeto en cuanto tal, realizada en una percepción original, el cual objeto, aun permaneciendo constante en su ser, experimenta en el trascurso del tiempo una serie de cambios.

Cuando dijimos anteriormente que, [454] en la aprehensión de los cambios de un cuerpo físico animado, no se dan conjuntamente circunstancias externas determinantes, tal afirmación no es enteramente correcta. El ser vivo no aparece como completamente independiente de influencias externas, como sustraído a la conexión con la realidad. El ser vivo muestra cambios a consecuencia de determinadas influencias externas, y al variar esas influencias, se modifican también correspondientemente los cambios. Pero esos cambios son distintos de los que se producen cuando una simple cosa los experimenta; hay en ellos "más" que en un proceso causal físico, y ese "más" corre a [455] cargo de una espontaneidad interna; en vez de la relación entre "causa" y "efecto" aparece entonces la relación entre "estímulo y "reacción".

De nuevo tendremos que preguntarnos si esos procesos vitales, aprehendidos conjuntamente, llegan a convertirse, y cómo, en un dato que llene. En primer lugar, del ser vivo podemos conocer por empatía un "estado vital" correspondiente a su manifestación externa, como el frescor o el cansancio, la salud o la enfermedad, la juventud, la madurez o la ancianidad (entendidos aquí esos estados con exclusión de la faceta espiritual de semejantes etapas vitales). Como sucede en la empatía del movimiento, también aquí la posición de la condición interna puede alcanzar su carácter de creencia mediante la percepción [456] externa motivada por ella. Y de nuevo el contenido de la empatía no necesita coincidir completamente con la condición de

los estados vitales que representa. (Por ejemplo, yo me represento esos estados como "conscientes", sin atribuir al ser vivo tal conciencia o sin tener que atribuírsela).

En lo que respecta al curso evolutivo, vemos que en la propia experiencia ese curso se experimenta no sólo externamente sino también "corporalmente". Ahora bien, como fundamento de esa percepción corporal se hallan la continuidad original de la vida y ciertas [457] tendencias direccionales, vivenciadas originalmente, como son la ascensión y la decadencia, aunque no se dé un vivenciar original de todas las transiciones de una etapa evolutiva a la otra. También esta continuidad vital con su determinación direccional interna, llega a conocerse por empatía en el ser vivo, mientras que, en la condición considerada hasta ahora, no hay ningún motivo que conduzca a una percepción empatizante del cuerpo vivo como actividad de la conciencia.

La reflexión sobre los procesos vitales puede enseñarnos algo acerca de la relación entre la experiencia propia y la percepción de la otra persona. El curso evolutivo es algo que se nos impone principalmente en nuestra percepción. La percepción corpórea se limita de ordinario al estado actual, sin recurrir a los estados anteriores [458] y sin realizar expresamente la síntesis que hace resaltar el curso evolutivo. Pues bien, en la experiencia propia predomina la percepción corporal, que se realiza como aprehensión del cuerpo, mientras que, por el contrario, en la experiencia del otro, predomina la percepción externa. Por eso es comprensible que, para nosotros, los cursos evolutivos lleguen a convertirse primeramente en dación para los otros, y que sólo la experiencia de los otros se convierta en el motivo para investigar las correspondientes particularidades en el propio cuerpo mediante una percepción corporal externa y eventualmente con referencia retrospectiva a las tendencias evolutivas vivenciadas originalmente[130].

[459] Con la aprehensión de la vitalidad no hemos realizado aún la completa transición del cuerpo físico al cuerpo vivo. Vimos anteriormente que una peculiaridad esencial del cuerpo vivo es la sensibilidad que, como una cualidad sensible, se extiende sobre toda la superficie. Esta sensibilidad no se da conjuntamente, ni mucho menos, dondequiera que tenemos la impresión de la vitalidad. Me parece a mí que existe una estructura superficial típica, totalmente

130 Véase su obra: *Sobre el problema de la empatía* (pp. 158ss).

determinada, y un determinado tipo de movilidad de la superficie (en consonancia con la índole de nuestra "piel"), con la cual la sensibilidad viene a convertirse en objeto [460] y hace que el cuerpo físico aparezca como cuerpo vivo. (Un "vestido" de pelos o de plumas aparece como cobertura, pero no como parte del cuerpo vivo dotado de sensibilidad). En los actos de empatía, esta sensibilidad, "vista conjuntamente", viene a coincidir con la sensibilidad, tal como ésta aparece "desde el interior", sin que la sensibilidad que yo atribuyo al ser vivo percibido, necesite ser en todos sus rasgos tal como yo me la represento. Allá donde la índole externa del cuerpo vivo [461] –dentro del tipo que motiva su aprehensión como cuerpo vivo en general– se aleja de la índole mía, allí le atribuiré también una sensibilidad diversa de la mía, sin poder intuir con la empatía de una manera *creíble* la misma diferencia. Naturalmente, como suele suceder en la coaprehensión, existe aquí la posibilidad de un engaño: el que yo considere como cuerpo vivo alguna cosa que sólo aparentemente tenga el carácter de cuerpo vivo, mientras que "en verdad" no sea absolutamente ningún cuerpo vivo (sino, por ejemplo, una figura de cera). La supresión del engaño puede efectuarse nuevamente de manera progresiva en una percepción, ya sea [462] haciendo resaltar las diferencias con respecto al tipo exterior de la corporalidad, o bien por la carencia de los demás elementos constituyentes que pertenecen a la aprehensión del cuerpo vivo, por ejemplo, la libre movilidad o el curso evolutivo.

De la aprehensión de la sensibilidad hay que distinguir las sensaciones actuales. Una actual existencia de sensación parece en primer lugar que se da conjuntamente allá donde la manifestación externa del cuerpo vivo parece alejarse de la índole "normal" (por ejemplo, un corte en la piel, una hinchazón o un color distinto, una deformación de la figura). A los diversos tipos de cambios [463] corresponden en todo ello diversos géneros de sensaciones co-percibidas y de sensaciones representadas mediante la empatía (dolor, frío, calor, etc.).

"Parece" luego que existe una sensación, siempre que el *cuerpo físico*, aprehendido como cuerpo vivo, experimenta alguna acción exterior (golpe, colisión, presión, etc.). Ella, con estos procesos que la "condicionan", es captada conjuntamente de manera semejante a como lo son los procesos que se dan en la naturaleza, donde sus causas y sus efectos no son, ellos mismos, visibles (como cuando nos damos cuenta de que ha pasado un carro, por las huellas que han dejado las ruedas; como sucede con los rayos de luz [464] que iluminan

la pared y que proceden de la fuente luminosa; o de la misma manera que el movimiento de la piedra lanzada provoca la ruptura de los cristales de la ventana sobre la que ha impactado). Sólo que esa sensación misma no es aprehendida como parte del proceso físico causal, sino como "respuesta" del cuerpo vivo a lo que le sucede como cuerpo físico.

Tenemos, finalmente, la co-aprehensión de una existencia de sensación, cuando aprehendemos una *percepción* del sujeto ajeno (la aprehensión de esa percepción misma y del sujeto percipiente es un problema sobre el que no hablaremos sino más tarde). En este caso las sensaciones no aparecen en el cuerpo vivo, [465] sino que se muestran como fragmentos, ostensibles por medio de la reflexión, del contenido de la empatía. Sucede lo mismo, cuando a un sujeto, con un sentimiento que se percibe sensiblemente, se le atribuye el estado sensible que le es propio, eventualmente percibiendo a la vez el proceso corpóreo-físico y corporal-vivo que el sentimiento "desencadena" (veo, por ejemplo, cómo el cuerpo físico de un ser vivo es herido por un golpe, y oigo cómo ese ser lanza un grito de dolor: entonces yo "estoy oyendo" el dolor que él siente, y le atribuyo la correspondiente sensación). En tales casos se puede captar también un estado sensitivo actual, [466] aunque el cuerpo, según su índole externa, no aparezca como un cuerpo vivo que tiene una sensación. (Por ejemplo, piso a un animal, que yo había tomado por un pedazo de tierra, y que ahora se revela como un ser vivo). Entonces la sensación actual se convierte para mí en la "manifestación" de la cualidad permanente corpóreo-animada "sensibilidad", que no había sido "vista conjuntamente" de manera inmediata como la cualidad que se extiende sobre el cuerpo.

<2. La comprehensión de la psique ajena y de la vida anímico-espiritual>

Con la aprehensión del cuerpo vivo y de la vida de sensaciones, hemos avanzado a la vez hasta la percepción de un individuo psíquico. Porque las sensaciones –como hemos constatado anteriormente– son no sólo estados psíquicos sino también [467] estados corporales. Pues bien, esos estados psíquicos, en la representación empatizante, o en la reflexión que se hace *en* la empatía, permiten desligarse de todos los entrelazamientos con la realidad, a fin de considerarlos en pureza, exclusivamente en lo que respecta a su contenido inmanente:

como *conciencia pura*. Naturalmente, de esa conciencia, conocida por empatía, se puede decir lo mismo que de todo el conjunto de la empatía. Podemos atribuírsela al individuo psíquico [468] que tiene la percepción, en cuanto la manifestación externa de éste motiva precisamente la co-percepción de una conciencia, pero con el peligro de que una futura experiencia conduzca a la eliminación de tal posición. Y aunque esta posición se mantenga sin contradicción, no tenemos ninguna garantía de que la conciencia, que situamos como existente, se configure sobrepasando la consistencia que le corresponde según la esencia, tal como nosotros nos la representamos por medio de la empatía.

Si nos mantenemos dentro del marco de las reflexiones hechas hasta ahora, entonces la conciencia, cuya suposición está motivada por la apariencia externa del individuo psíquico, no tiene la [469] estructura que reconocíamos como perteneciente a la esencia de la conciencia *personal*. Mientras esté limitada a una pura vida de sensación, le faltará la forma del "*cogito*", el ser en tensión entre un "yo" despierto, consciente de sí mismo, y una objetividad.

Pues bien, ¿qué es lo que permite aprehender al ser vivo "animado" como un sujeto espiritual que realiza actos libres y que tiene ante sí un mundo de objetos, que posee cualidades anímicas "superiores" y que brota de un "núcleo personal" con peculiaridad individual?

Ciertas formas del cuerpo vivo, que aparecen intuitivamente, así como sus movimientos y cambios, tienen [470] la particularidad no sólo de hacer que "co-aparezca" la vida del "yo", las cualidades y la peculiaridad individual en el modo en que la sensibilidad llega a ser el dato, sino también de *expresarla*.

Cuando yo miro a los ojos a una persona, veo en ellos –por decirlo así– su ser un "yo"; desde la dirección de la mirada se está expresando el estar orientado por el espíritu, el volverse hacia un objeto (que no debe ser necesariamente el objeto perceptible sensiblemente, que se encuentra en la dirección de su mirada, aunque yo le atribuya también la percepción de ese objeto, cuando su ojo [476][131] recae sobre él). A un ciego le atribuyo, también sobre el fundamento de la constitución restante de la personalidad, un yo puro[132], y eso lo hago "inmediatamente", es decir, en la sencilla realización de la percepción

131 Parece que hay un error de paginación, pues de 470 pasa a 476.

132 Pone "yo puro", pero posiblemente se le olvidó corregir en "ser un yo", como lo había hecho pocas líneas antes.

unitaria de la persona ajena, no como resultado de un proceso deductivo. Pero entonces no "veo" el "yo" mismo, ese "yo" no me habla con sus ojos como con una mirada viva. Lo que los ojos (la parte "más expresiva" del cuerpo) tienen que decirme, no se limita a la pura "yo"-icidad como tal. Yo veo también el grado de su estar despierto o de su tensión, veo en [477] la continuidad de su mirada la continuidad de su estar orientado espiritualmente, y en el errante vagar de la mirada veo el agitado vagar de un objeto a otro. Veo, además, toda la escala de los sentimientos, ira, gozo y tristeza, veo orgullo, bondad y nobleza de alma, y veo también el modo "totalmente personal" con que esa persona es bondadosa y afectuosa o no es afable. La vitalidad con la que toda esa vida espiritual me invade, no puede compararse en absoluto con la manera en que los estados sensoriales se convierten para mí en el dación.

Pues bien, ¿cómo aparece la conciencia que [478] corresponde a ese modo peculiar de ser un dato? También la vida espiritual que viene a mi encuentro desde el exterior, es y sigue siendo siempre extraña, algo que no realizo yo mismo y de lo que no tengo conciencia original. También aquí se trata de un *co*-aprehender lo anímico mediante una índole, percibida sensiblemente, del cuerpo vivo, pero lo anímico no se ve simplemente con, sino "en" la manifestación externa o por medio de ella. Ambas constituyen conjuntamente una unidad, una unidad que, por ejemplo, no existe entre el enrojecimiento de la mano y las sensaciones de frío que ese enrojecimiento me hace empatizar. Cuando mi mirada se posa sobre la mano enrojecida, ella misma es, [479] precisamente con esa índole, el "tema" al que yo me he vuelto; el estado sensitivo es puesto conjuntamente, como perteneciente a la mano, pero yo no estoy vuelto hacia él y no tengo necesidad de estarlo (como tampoco estoy vuelto hacia la superficie interna, que en ese instante no es visible, pero que es captada conjuntamente). Sin embargo, existe en todo momento la posibilidad de pasar de aquello que es propiamente consciente a lo que es co-consciente, es decir, de vagar primeramente con la mirada receptora, apartarla de lo que viene dado por sí mismo y volverla hacia lo que viene dado conjuntamente, pero [480] haciendo luego que lo que viene dado conjuntamente llegue a ser una intuición "que llena", en el primer caso mediante una percepción progresiva, en el segundo caso mediante la representación empatizante.

En contraste con ello, en la manifestación expresiva, esta misma no es el tema, sino que la mirada, a través de ella, va hacia lo que ésta

expresa y descansa en ello, de la misma manera que, al comprender una palabra, el sonido pronunciado o la imagen de la palabra, no se halla ante la mirada espiritual como un objeto independiente plenamente constituido, sino que tan sólo constituye el puente, a través del cual la conciencia [481] aprehendente tiende hacia su objeto propio, que es el significado. Asimismo, la mirada, la expresión del rostro, los rasgos de la cara "significan" lo que "expresan", y dirigen la mirada hacia su "sentido", mientras que ellos mismos se convierten únicamente en objetos, si se aparta la atención de la "dirección natural" hacia ellos.

Claro está que, junto a estas concordancias entre la comprensión de la palabra y la comprensión mímica, existen diferencias esenciales. En primer lugar, la palabra (entendida como complejo fonético significativo, como unidad de fonema verbal y de sentido) significa un objeto [482] que es designado por ella. El significado, que es el mismísimo en los más diversos revestimientos fonéticos (en la "pronunciación" de diversos individuos y en las designaciones que se le dan en diversas lenguas), puede ser utilizado eventualmente para una multiplicidad de objetos individuales, y, por otro lado, el mismo objeto puede ser expresado por medio de una serie de significados diferentes. En todo caso, el significado y el objeto no pueden separarse entre sí; son una misma y única cosa. Por el contrario, en la expresión mímica, desaparece esta diferencia entre el significado [483] y el objeto. La "expresión significativa" no remite aquí ya a algo objetivo que quede fuera de ella, sino que lo incluye en sí misma; lo anímico, que se capta por medio de la "expresión", el estado individual o la cualidad, es el significado de esa expresión. Claro que aquí también, en el fenómeno expresivo concreto e individual, hay que resaltar un carácter universal que corresponde a un carácter universal de lo anímico expresado, de la misma manera que a la universalidad del valor y de su significado corresponde una estructura universal de los objetos individuales designados a través de tales valores. [484] Y, por otro lado, la palabra –a pesar de su universalidad– aparece siempre en algún revestimiento individual. Ahora bien, el carácter individual de la palabra (lo que es inherente a ella por la individualidad del hablante) no tiene nada que ver con el carácter individual del objeto que ella designa; no "quiere decir" nada con respecto al objeto, y en este sentido carece de significado, mientras que en la individualidad de la expresión mímica se manifiesta la individualidad de lo anímico expresado.

La diferencia aparece clarísima, [485] cuando en el lenguaje, junto a la faceta puramente lingüística, se considera la faceta mímica –que pertenece *también* a él–. La comprensión de la palabra como comprensión de la expresión *lingüística* pasa a través del tipo puro del fonema, prescindiendo del ropaje individual en el que se manifiesta (el timbre de la voz, etc.), y llega al contenido objetivo del discurso, en el cual la persona del hablante puede quedar fuera de toda consideración. Por el contrario, la comprensión mímica pasa precisamente a través del revestimiento individual, que lingüísticamente carece de importancia, el timbre de la voz, el [486] tono en que se habla, etc., y llega a los estados anímicos y a las peculiaridades del hablante, que se expresan a partir de todo ello. Y también allá donde el discurso expresa los estados del hablante, lo hace por medio de los significados universales de las palabras, y no les permite aparecer en su intuitividad y vitalidad individuales, como sucede con sus elementos mímicos.

El que la vida espiritual de la persona en la actitud natural del entender se halle en el centro del interés, es la primera característica del captar por medio de manifestaciones expresivas. [487] Ahora bien, esto no es suficiente para hacer comprensible el carácter vivo e intuitivo de ese captar, que hace que la vida del alma aparezca expresa en una corporalidad plena, como un objeto de percepción. Para ello hay que aducir, además, otra peculiaridad de la expresión. La manifestación exterior no sólo expresa la vida interior, sino que "corresponde" también a ella en el sentido de que lo exterior y lo interior muestran algo en común, que la manifestación hace aparecer como "adaptada" a ambos, y que hace que lo exterior se convierta en la "imagen" de lo interior. Semejante "correspondencia" la encontramos también en el lenguaje, [488] pero no entre el fonema y el sentido (mientras no entre en juego la onomatopeya), sino entre los significados y los objetos o los estados de cosas, a los que los primeros dan una expresión más o menos "adecuada". La "adecuación" llega aquí a la conciencia, cuando lo expresado en las palabras no sólo quiere decirse o se capta intelectualmente, sino que es también intuido, y cuando la idea y la intuición son llevadas a una mayor o menor coincidencia en la vivencia de la "plenitud".

Si comparamos entre sí estos dos casos, entonces vemos que en la expresión lingüística [489] algo no intuido (el significado) "representa" una objetividad perceptible, mientras que en la manifestación expresiva algo perceptible de manera sensible representa también,

aunque no del mismo modo, algo que es intuido (lo anímico). El carácter sensible del material de la representación aproxima la comprensión mímica a la conciencia auténtica de la imagen. Así como en las secuencias de imágenes, sin que ella misma haya llegado a ser objetiva, la persona representada en imagen aparece casi como si estuviera presente por sí misma, así también lo que la vida del alma saca a la luz en la expresión se halla presente, ella misma, delante de nosotros. [490] Valoramos la "fidelidad" de la imagen, cuando la comparamos con cuanto se representa por sí, tal como se halla ante nuestros ojos en una percepción o también en un recuerdo claro. Pero, en general, el motivo por el cual se compara lo que procede de la intuición de la imagen con una intuición directa consiste propiamente en el hecho de que se constata una ausencia de conformidad, cuando se observa la imagen. Si la imagen es clara, intuitiva y "fiel" (un carácter que no lo adquiere sólo por medio de una comparación explícita), entonces nos basamos [491] en la reflexión y la aceptamos como imagen fiel, que hace que lo representado mismo aparezca ante nosotros, sin exigencia alguna de someter esa fidelidad a un examen. Tan sólo cuando oscuridades, vacíos en la intuición o rasgos "extraños" provoquen un trastorno, habrá motivo para una comparación.

Así que también la expresión de la vida del alma se acepta como una expresión fiel, cuando es clara y nada ambigua, y no existe ninguna necesidad de reexaminarla. Pues bien, ¿de qué clase es el reexamen de la expresión? ¿Cómo puedo medirla por lo que ella "refleja"? [492] ¿Cómo puedo hacer que lo anímico sea para mí el dato, si no es en ese espejo? (Limitamos en primer lugar el planteamiento de nuestra cuestión a la vida actual del alma). Podemos representarnos mediante la empatía el estado de alma que se nos manifiesta en una expresión, y podemos ver que esa realización empatizante o la vivencia empatizada, tal como llega a ser objetivo de una contemplación reflexiva, se halla en coincidencia (que da plenitud) con lo que se manifiesta originalmente. Claro que aquí, lo mismo que en los casos de empatía estudiados anteriormente, no se trata de un *genuino* dar plenitud. Porque tampoco aquí [493] tenemos garantía de que la vivencia empatizada sea de tal, en cuanto a todos sus rasgos, como la que nosotros nos representamos por medio de la empatía.

vivencia empatizada. Los actos, en su conexión y en su relación con sus correlativos, están sometidos a una ley [494] racional universal, y la concordancia de un acto con esa ley ofrece una garantía de su posibilidad y un motivo para su realización, aunque no sea plenamente suficiente. Cuando oigo que a una persona se le trasmite una noticia que, por su sentido, es apropiada para suscitar gozo en ella, entonces puedo atribuir ese gozo a tal noticia, aunque yo no perciba ninguna expresión de gozo (eventualmente porque la persona se halle ausente). Si veo una manifestación expresiva correspondiente, entonces eso sirve para corroborar lo que yo he sentido por empatía, al igual que, por otra parte, [495] la captación de un motivo evidente confirma, para un estado percibido en su expresión, la realización del mismo. En la medida en que los fundamentos de la motivación para la vivencia de una persona me sean conocidos con mayor abundancia, tanto más podré yo representarme con *credibilidad* los rasgos particulares de esa vivencia. El número de esos rasgos particulares, que yo convierto para mí en dato en una reproducción empatizante de vivencias ajenas y que con la repetida reproducción vaya enriqueciendo eventualmente cada vez más (de manera análoga a como yo, con una repetida reproducción, soy capaz de captar algunas cosas [496] que me habían pasado inadvertidas en el acto original), puede superar con mucho a lo que de ello se expresó. Ahora bien, los rasgos expresados de la vivencia y los rasgos *únicamente* representados por medio de la empatía deben concordar recíprocamente para que esa vivencia se capte como una misma y única vivencia en la doble forma en que ésta aparece como dato. En la expresión yo no percibo únicamente los rasgos particulares que en cada caso se imprimen en ella, sino que percibo el todo concreto, y lo que en ello se da únicamente como "vacío", eso debe llenarlo la empatía, por cuanto ella [497] sobrepasa lo propiamente expresado. Cuanto menos llegue la expresión a "coincidir" con lo representado por empatía, tanto más "imperfecta" aparecerá, pero podrá ser, a pesar de todo, completamente "fiel", es decir, podrá expresar "adecuadamente" un estado parcial de la vivencia y podrá hacer que el estado restante aparezca conjuntamente –aunque sea vacío–. Tan sólo cuando aparezca una contradicción en la confrontación entre lo que se ha visto en la expresión y lo que es producto de la empatía, entonces la posición efectuada por ambas partes se verá impugnada. Existe en este caso la doble posibilidad de que o se elimine el contenido [498] de la empatía, por cuanto no concuerda con la expresión, o bien la expresión deba considerarse como infiel. Si falta un motivo para decidirse en favor de la una o de la otra

posibilidad, entonces en vez de la creencia en la percepción o de la creencia en la empatía surge un estado de suspensión, de incertidumbre, una duda o también una sospecha, cuando hay algo que habla en favor de una de las dos posibilidades –pero que no lo hace de manera irrebatible.

Ahora bien, aquí hemos encontrado un camino para contrastar entre sí y comparar la expresión y la vida expresa del alma. [499] Pero hay además otra posibilidad. Veremos en la reflexión acerca de la experiencia propia que nosotros somos conscientes de la expresión de nuestras vivencias, que vislumbramos cómo "terminan" en ella y cómo podemos hacer también que tal expresión, en una "percepción del cuerpo", llegue a ser una captación objetiva. De manera análoga, en la representación por medio de la empatía, no sólo somos conscientes de la vivencia empatizada misma, sino que además vislumbramos –naturalmente también en el *modus* de la representación– su desembocar en un cambio del cuerpo, un cambio que de nuevo podemos objetivar. [500] Pues bien, en la realización misma hay una vivencia del concordar, una vivencia de la pertenencia interna de la expresión al estado que la motiva, y esa adecuación puede captarse en una contemplación reflexiva, que objetivice la vivencia original y su expresión originalmente consciente. Y existe además la posibilidad de verificar si la expresión, tal como uno se la representa empatizándola "desde el interior", puede hacerse coincidir con la expresión percibida externamente.

Aquí hemos llegado de nuevo a un punto [501] en el que puede llegar a conocerse lo entreveradas que están la experiencia propia y la experiencia ajena. En el vivir ingenuo soy consciente de mis vivencias y de su expresión, sin que éstas lleguen a ser para mí un objeto; y en la vida solitaria del alma difícilmente existirá un motivo para dirigir a todo ello una mirada que lo abarque todo. Más aún, dado nuestro tipo de cuerpo vivo, no existe en absoluto para la percepción externa la posibilidad de hacerlo en gran medida, ya que las partes más expresivas del cuerpo están sustraídas a nuestras miradas. Por eso, las manifestaciones expresivas, observadas de manera objetiva, y la vida del alma, contemplada por medio de la [502] expresión, sólo las llegaremos a conocer primeramente mediante la percepción ajena. La representación empatizante de la vida expresada del alma y de su expresión "desde el interior" remite al propio vivenciar como a su "origen" (aunque, gracias a la libertad de la fantasía, el ámbito de la empatía no está limitado en absoluto al trascurso efectivo del propio

vivenciar y a su captación en la experiencia propia), y de igual manera remite a tal vivenciar la "coincidencia" del cambio del cuerpo vivo, representado por medio de la empatía, con la manifestación [503] externa percibida. En sentido inverso haré entonces que el cambio percibido del propio cuerpo, que yo capto como fluyendo de una vivencia, llegue también a coincidir con una expresión representada que es típica de la persona ajena. Y, así, la mirada dirigida a la vida del alma ajena nos enseña a conocer –al menos en cuanto al tipo– la propia vida del alma, tal como se presenta observada desde el exterior. Además, la experiencia ajena de nuestra vida anímica, tal como llega a nuestro conocimiento por medio de las relaciones mutuas, puede aclararnos algunos rasgos de nuestro vivenciar que habían quedado sustraídos a nuestra propia experiencia, [504] pero que llegan a hacerse visibles desde el exterior.

Hemos caracterizado, según diversas facetas, la condición de dación que tiene la vida espiritual ajena, a fin de hacer comprensible su carácter de vitalidad intuitiva: la manifestación temática, el carácter de imagen que tienen los fenómenos expresivos, la posibilidad de comprender los actos en conexión con sus motivaciones. Pero falta todavía en nuestra descripción una característica esencial. Cuando nos percatamos de una moción de la vida espiritual ajena, nos sentimos, nosotros mismos, poseídos curiosamente por ella; esa moción afecta a nuestro [505] estado íntimo. Cuando, por medio de la empatía, nos representamos un acto de fe o un actitud del ánimo, entonces esa representación –al igual que una actitud *propia*, recordada o imaginada– posee la "tendencia al pleno vivenciar" (según una expresión de Th. Lipps); tiende a despertar en mí una actitud original propia del mismo contenido, y lo hace sin más en muchos casos: me veo "contagiado" por juicios ajenos, por sentimientos ajenos, por impulsos ajenos. Claro que esta transición al pleno vivenciar puede [506] adoptar diversas formas, y no hablamos en cualquier caso de "contagio del sentimiento". Cuando capto la tristeza ajena como tal, y con la mirada me doy cuenta de cuál es su motivación evidente, y entonces, en virtud del motivo evidente, me siento yo mismo lleno de tristeza, entonces a eso lo llamamos "compadecer"[133], y hablamos igualmente de "realización conjunta", en vez de hablar de "contagio", cuando vamos siguiendo con plena comprensión los pasos que la otra persona va dando con su pensamiento lógico, y asentimos a las conclusio-

133 *Mitfühlen*, literalmente: "estar animado por los mismos sentimientos".

nes a las que esa persona llega. Pero puede suceder también que [507] el tránsito del vivenciar representado al pleno vivenciar propio no se efectúe de manera tan evidente. Una creencia o un sentimiento puede asentarse en mí firmemente, sin que yo haya reproducido expresamente con empatía los actos ajenos con sus motivaciones, e incluso eventualmente, cuando yo no me he vuelto en absoluto a considerar el estado vivencial ajeno, ni haya tratado de captarlo atentamente. Puedo dejarme "absorber" completamente por un estado de excitación "procedente del exterior", sin que me dé cuenta claramente de dónde procede. Por ejemplo, puedo sentirme enteramente [508] lleno de entusiasmo por una obra de arte, sin darme cuenta de que el grado de ese entusiasmo no esta justificado en modo alguno por el nivel artístico de la obra, tal como ésta se presenta originalmente ante mí como un dato, y que el entusiasmo se ha suscitado en mí por el entusiasmo que he visto entre las personas de mi entorno. Más aún, es posible que ni siquiera haya percibido ni me haya fijado en ese estado de ánimo que reinaba a mi alrededor. En tales casos puede suceder que yo, en mi propio vivenciar, me interiorice el vivenciar ajeno, porque tal entusiasmo, por su carencia de motivos, [508*bis*] remite más allá de sí mismo hacia un origen que queda fuera de mí. (Partiendo de aquí, habría que considerar la posibilidad de que, sin la mediación del cuerpo ajeno, tan sólo sobre el fundamento del propio estado de vivencia, pudiera llegarse a tener como un dato la espiritualidad ajena).

Cualquiera que sea el modo en que se realice la transición al vivenciar pleno, ya sea de modo evidente o no evidente, ya sea a la luz de la atención o desde el "trasfondo" de la conciencia, vemos que en cualquier caso mi vida experimenta una afluencia procedente del exterior, al entrar en contacto con la vida ajena, y precisamente esa [509] intensificación o enriquecimiento de la vida hace que la vida ajena aparezca con igual vitalidad y me permite atribuirle la misma originalidad que a mi vida, aunque yo no sea capaz de convertirla de la misma manera en un dato.

[510] Un enriquecimiento de la propia vida interior se presenta también en una forma que difiere de esa aceptación de actitudes ajenas: en actos específicamente sociales, que van más allá del ámbito de cuanto es posible en la vida solitaria del alma. Actos como una súplica, una orden, una obediencia o determinados sentimientos (amor, confianza, gratitud, etc.) encierran en sí, por su contenido de sentido, el camino para llegar a la subjetividad ajena (y eventualmen-

te a la personalidad ajena). A su vez pueden estar motivados de manera evidente por una captación de la persona ajena y de su vida interior. Pero es también posible que nosotros, tan sólo por el estado que nos llena, seamos llevados al [511] estado ajeno que origina la motivación, por ejemplo, por la gratitud que sentimos, por los sentimientos de amistad que se nos muestran, o por el temor que una persona nos inspira, por las malas intenciones que esa persona abriga hacia nosotros. Pero sea como sea, en cualquier caso la conexión de motivación entre el vivenciar propio y el vivenciar ajeno hace que este último aparezca con la misma vitalidad que aquél.

[512] Una absoluta garantía de la existencia de las motivaciones espirituales ajenas y de su contenido interno, no la proporcionan tampoco los "efectos" que yo experimento de ellas. Porque un "contagio" puede proceder tanto de un supuesto estado ajeno como de un estado ajeno real. [513] Y también los actos sociales pueden estar motivados por mociones vitales ajenas, cuya captación en una amplia experiencia puede demostrarse como engañosa.

Cuando en un individuo psicofísico se manifiesta una vida espiritual, se atribuyen también a dicho individuo los correlativos que, por el sentido, pertenecen a sus actos, aunque éstos no lleguen a hacerse visibles en la expresión. Si yo con mirada despierta miro al mundo, entonces atribuyo a ese individuo una percepción de ese mundo, del mismo mundo que yo también percibo, sólo que el mundo, [514] si mediante la empatía me sitúo en el punto de vista de esa persona, y me lo represento a partir de ahí, se presenta en manifestaciones distintas de las de mi propia percepción actual. Eventualmente, la variación del mundo que se aparece a la otra persona, va más allá de lo que está determinado por el desplazamiento del punto de vista. Sus descripciones pueden enseñarme que el mundo (por su color, por su forma, etc.) se le aparece a él de manera diferente de como yo lo vería desde su punto de vista.

Entonces le atribuyo a él una índole sensorial diversa de la mía, [515] de la misma manera en que, en mí, la vista del mundo, desde un mismo y único punto de vista, se trasforma con el cambio de mis cualidades sensoriales. La posición de su mundo perceptivo como el mismo que yo también percibo –esa posición que tiene su razón de ser en la continuidad de la intuición en la continuada trasferencia de mi punto de vista al punto de vista de la otra persona– no experimenta ninguna anulación a causa de tal desacuerdo. Naturalmente puedo intuir, empatizando, de modo *creíble*, las percepciones de la otra per-

sona con todo lo que a ellas pertenece –los datos de la sensación, las manifestaciones del [516] objeto, etc.–, pero no según su estado pleno. Tan sólo lo que ellas tienen en común *en un modo legítimamente esencial* con las mías, lo que a ellas se refiere *necesariamente* como percepciones o en general como intuiciones –y más concretamente como intuiciones precisamente de este objeto–, eso puedo afirmarlo de ellas con certeza e independientemente del hecho de que su posición misma sea legítima o no.

Cuando yo, empatizando, me sitúo en el punto de vista del otro, entonces éste se convierte para mí en el [517] "punto cero de la orientación", mientras que a partir de aquí mi punto cero aparece como un punto en el espacio, lo mismo que otros, y mi cuerpo físico aparece como una cosa espacial al igual que otras, perceptible por doquier y sin vinculación con el sujeto que lo percibe, y su posición con respecto a él puede variar a discreción. En tal representación empatizante del propio cuerpo se efectúa un cambio de valores, que le sustrae la singularidad que parece corresponderle en la simple experiencia propia, y lo sitúa al mismo nivel que las otras cosas. [518] Al mismo tiempo se efectúa la desvinculación del espacio con respecto a su referencia a un punto cero y la equiparación de todos sus puntos. Por tanto, volvemos a tener aquí un ejemplo del modo en que la experiencia propia y la experiencia ajena se entrecruzan en la aprehensión de la persona y, además de eso, se entrecruzan en la percepción del mundo exterior.

Con la aprehensión de las actividades perceptivas de un sujeto ajeno, se le atribuyen a la vez determinadas "facultades" anímicas, la índole sensorial de la que ya hemos hablado, [519] la capacidad de aprehensión, etc. Se trata de una aprehensión que no se diferencia *en sí* absolutamente de la percepción interna –tal como la habíamos encontrado en la reflexión acerca de la experiencia propia– sino únicamente a través de los modos en que esas *manifestaciones* constituyen un dato, manifestaciones por las cuales esa aprehensión se dirige a su objeto, al alma y a sus cualidades permanentes: los estados del alma que son vivenciados originalmente en este último caso, y que son representados en el otro caso por medio de la empatía.

El sector de las cualidades que se iluminan en los estados actuales [520] abarca todos los géneros de vivencias. Pero las vivencias de diverso género llegan a ser un dato de manera diferente.

Lo que propiamente se ha expresado hasta ahora acerca de los actos contemplados –las percepciones–, lo de "estar dirigidos hacia",

es una estructura general, que ellas comparten con las vivencias intencionales. Y lo que hace que la correspondiente vivencia intencional aparezca especialmente como un volverse hacia algo *percibiendo*, eso era "el darse" de su correlativo en la propia experiencia. Ahora bien, allá donde ningún objeto externo [521] está visible para ese volverse, allí tendremos que buscar otros puntos de apoyo para la plasmación concreta de los actos de empatía. El objeto invisible al que uno se vuelve visiblemente, puede ser una formación individual representada o una formación categorial, el acto correspondiente y según él una intuición (recuerdo, fantasía o algo por el estilo) o un pensamiento (o bien una intuición categorial). Para la diferencia entre estas posibilidades, que son el resultado de la aprehensión, existen además puntos de apoyo en la intuición: según sea el grado de tensión que se exprese en los rasgos, veo yo si el [522] otro "reflexiona" o "sueña" (con excepción, claro está, de los casos en que yo me engañe). Ahora bien, ¿cómo obtendré información sobre el "contenido" concreto de esos actos, sobre aquello acerca de lo cual o sobre lo cual el hombre reflexiona o que "se cierne" ante él intuitivamente? Aquí viene en ayuda lo que ya habíamos encontrado en la empatía de las percepciones: la *comprensión lingüística*. El "hablar" mismo es un fenómeno de expresión, en el cual el "expresarse" se presenta de manera análoga a como lo hace la vergüenza al enrojecerse los carrillos o como lo hace la amistad al traducirse en la mirada y en las sonrisas. El contenido objetivo [523] del discurso –como las "puras" estructuras lingüísticas mismas, las palabras prescindiendo de su correspondiente articulación y de otras diferencias por el estilo– es el mismo para todos los que se hallan alternando recíprocamente, para los más diversos hablantes y oyentes. Por consiguiente, la comprensión del lenguaje como tal no es un problema para la percepción de la persona ajena. A través del *medium* del lenguaje, se me puede trasmitir un saber acerca de todos los objetos posibles que yo mismo no puedo intuir, y también acerca de la vida interior de la otra persona y de sus correlativos no visibles.

Lo que es el "expresarse" –o, como preferimos decir para diferenciarlo de la expresión mímica: el expresarse lingüístico–, que llega a ser visible al exterior, eso [524] necesita todavía que reflexionemos sobre ello. Cuando alguien habla, es decir, cuando pronuncia palabras que yo entiendo, entonces aparece como un sujeto que realiza "actos que confieren significado" (según la expresión de Husserl). En esos actos, tal como yo los puedo convertir para mí en datos mediante una representación empatizante e igualmente con ayuda de mi actos de

comprensión, que concuerdan con ellos según su contenido que aquí se considera, se halla incluido el hecho de que el sujeto hablante pueda hacer que resalte una esencia universal en los objetos que se le manifiestan y puede "medir" en ella una expresión universal. Si a esos [525] actos espontáneos de hacer resaltar y de medir etc. los designamos como "pensamiento", entonces el sujeto *hablante* como tal –indiferentemente de que lo que llegue a la expresión sea el contenido de una intuición o de un pensamiento, un contenido individual o universal– aparece a la vez como un sujeto *pensante*, y si aducimos conjuntamente las "facultades" que manifiestan en la actualidad, aparece como un sujeto dotado de cualidades *intelectivas*.

Al igual que las cualidades sensoriales y las del entendimiento, los rasgos del carácter son percibidos también a través de sus manifestaciones, la cuales en la expresión [526] hacen que salgan a la luz los estados del alma. Pero ellos se imprimen también, al igual que la peculiaridad individual –como vimos ya al analizar la expresión– incluso en la manifestación externa. Estas dos maneras distintas de penetrar en el carácter de las personas ajenas, se entrelazan constantemente en la unidad de la experiencia. Cuando yo, mediante la empatía, me represento la peculiaridad personal, tal como ésta se muestra en la apariencia exterior de una persona o eventualmente en una sola moción vital experimentada, entonces tengo la posibilidad de "pintar como en un cuadro", para mí, qué rasgos de carácter puede poseer esa persona [527] y cómo ella se comportaría en las diversas situaciones, ya que por medio de la índole personal se señalan previamente como posibles ciertas cualidades y formas de ser, y otras quedan a su vez excluidas. Ese "pintar como en un cuadro" el carácter de esa persona y su comportamiento no es mera fantasía, sino que se trata de posibilidades reales, cuyo suposición está motivada evidentemente por la peculiaridad captada. Si la experiencia ulterior me hace conocer rasgos particulares del carácter y modos de ser, entonces encuentro eventualmente en ellos la confirmación de lo que yo, mediante la empatía, supuse ya como un hecho o como una posibilidad. Si en el trascurso de la experiencia tropiezo con cualidades o estados [528] que no se ajustan a mi "imagen" de la peculiaridad ajena, o las diversas suposiciones se hallan en pugna, entonces una u otra suposición tendrá que quedar eliminada. Si la motivación de la conducta ajena no me resulta totalmente transparente, entonces me atendré a la peculiaridad conocida y –en forma indeterminada– aceptaré motivos que la hagan aparecer "a una luz diferente" que al principio y que parezcan ser compatibles con tal peculiaridad. Si los motivos se me proporcio-

nan conjuntamente en forma creíble, entonces consideraré engañosa mi aprehensión inicial de la peculiaridad personal. [529] Si ningún motivo habla decididamente en favor de la una o de la otra suposición, entonces dejaré en suspenso el decidir cuál es la suposición legítima y cuál es la engañosa.

Se procede de la misma manera en la experiencia de los distintos rasgos del carácter, así como en la experiencia del carácter como unidad de rasgos particulares. La captación de una cualidad mediante su expresión o mediante su manifestación en un estado anímico puede quedar confirmada por la ulterior conducta de la persona o puede no estar en armonía con ella. Si se produce una situación motivacional [530] por la cual pueda comprenderse que la cualidad, aunque se hallaba presente, no pudo imponerse en ese caso, entonces habrá que mantener la suposición inicial. De igual manera, habrá que conciliar ambas suposiciones, cuando se den conjuntamente "circunstancias", o haya al menos que admitirlas, que hagan comprensible una evolución de la cualidad desde su fase anterior hasta la fase en que aparece actualmente. Pero, si no es concebible ningún proceso evolutivo por el cual los datos en pugna puedan conciliarse en una unidad, entonces habrá que [531] abandonar una de las dos suposiciones.

Además, toda percepción de una cualidad es percepción del carácter global, en la cual sólo una parte viene dada por la manifestación propiamente tal, mientras que el resto viene dado conjuntamente –de manera más o menos determinada–, pero sin manifestarse a sí mismo. Una manifestación posterior puede hacer que lo que viene dado conjuntamente llegue a ser un genuino dato, pero puede hacer también que otras cualidades aparezcan como las cualidades incluidas en la suposición inicial y puede conducir a un cambio en la definición del carácter o eventualmente a efectuar supresiones, si las diversas cualidades [532] no se compaginan en la unidad de un carácter.

Así como pertenece a la experiencia de la vida espiritual ajena el "verse afectado" internamente por ella, la vinculación viva con ella, así sucede también con la experiencia de la peculiaridad ajena. Cuando yo capto esa peculiaridad ajena (o las diversas cualidades de la misma), entonces –en contraste con la vida solitaria del alma– me siendo a mí mismo trasformado internamente. El ámbito de mi vida espiritual actual se amplía o se estrecha, se cierran niveles de mi persona, se eliminan del sector de lo que puede llegar a ser vital, y otros niveles –que quizás se hallen todavía totalmente imprecisos– se abren

(por ejemplo, [533] las profundidades en las que tienen sus raíces el amor o el odio, la confianza, etc., pero también los que revelan un valor objetivo, hasta los cuales yo solo no podría penetrar). Me siendo, además, "superior" al otro o "inferior" a él o "en pie de igualdad" con él (actos en los que se constituyen las formas sociales). Es posible que yo experimente todas esas trasformaciones internas como motivadas evidentemente por la peculiaridad ajena captada por mí, pero es también posible que tan sólo a través de esas trasformaciones llegue hasta esa peculiaridad; es posible que yo, al contemplar los procesos que se producen en mi interior, llegue a conocer a la persona, a cuya influencia deban atribuirse tales procesos: mi confianza [534] me asegura de su rectitud o de su discreción; mi admiración me asegura de su destacada importancia; mi amor (con su colorido individual) me asegura de su peculiaridad especial junto con el valor que es propio de ella. (Todo el conocimiento de la personalidad tiene a la vez el carácter de una estimación de valores, y esto se comprende en parte por el hecho de que a los niveles del alma corresponden diversos grados de valor, y de que la apertura para los valores es ya, en sí misma, un valor; pero, además, la individualidad misma debe considerarse como un valor o como portadora de un valor). La ampliación de mi propia vida interior me hace conocer la riqueza interior de esa persona.

[535] Es obvio decir entonces que la peculiaridad de la persona ajena, cuyos efectos experimentamos nosotros, no es, desde luego objetiva con anterioridad a la experiencia de esos efectos, y más concretamente: desarrollando este tema, no necesita ser concebida como objetiva; pero es obvio que cierta dación es el presupuesto para que tales efectos puedan tener lugar en general. Esto aparece muy claro y está recomendado por el trascurso de nuestra experiencia acerca de otras personas. ¿No es necesaria la mediación del cuerpo para que nos aseguremos de la existencia de otra persona? ¿Sería concebible que [536] únicamente supiéramos acerca de esa persona en virtud de los efectos experimentados?

<Experiencias sin mediación de manifestación externa>

Ciertos hechos hablan, sin duda alguna, en favor de la admisión de tal posibilidad: a menudo tenemos la impresión, cuando entramos en una habitación vacía, de que alguien se encuentra allí, de que no estamos solos, aunque no veamos a nadie. O sentimos que una persona nos mira, sin que nosotros la hayamos visto a ella con anteriori-

dad. Y aunque supongamos ya que la *existencia* de la persona ajena está garantizada por la percepción de su cuerpo, sin embargo parece de nuevo que lo que creemos saber sobre la condición espiritual de esa persona no se basa [537] en su modo de ser ni en sus particularidades externas. Abrigamos desconfianza hacia una persona y estamos convencidos de que esa desconfianza está justificada por la manera suya peculiar de ser, pero sin que podamos aducir ningún motivo para ello. Ya sea que en tales casos se trate o no de un engaño, las vivencias correspondientes tienen el carácter de la creencia y pretenden tener una validez basada en la experiencia. Y tan sólo en un análisis profundo habría que examinar después si existe una "razón" que apoye tal pretensión, o si ésta carece totalmente de fundamento.

Podría decirse quizás que aquí concurren por doquier intuiciones externas ofreciendo una motivación en forma de vivencias de trasfondo que no llegan a hacerse "conscientes". [538] Pero parece que esta objeción no es ya convincente, cuando ampliamos el ámbito de nuestras reflexiones, yendo más allá de la experiencia de personas *humanas*.

En el sentimiento de seguridad que se apodera a menudo de nosotros, cuando nos hallamos precisamente en una situación "desesperada", cuando nuestro entendimiento no ve ya ninguna salida posible y cuando sabemos ya que en el mundo entero no hay ninguna persona que tenga la voluntad o el poder de aconsejarnos y ayudarnos, entonces en ese sentimiento se seguridad nos percatamos de la existencia de un poder espiritual que ninguna experiencia externa nos enseña. No sabemos qué va a ser de nosotros, ante nosotros parece abrirse un abismo y la [539] vida nos arrastra inexorablemente hacia adelante, porque la vida sigue y no tolera ningún paso atrás. Pero cuando creemos que vamos a precipitarnos en el abismo, entonces nos sentimientos "en manos de Dios", que nos sostiene y no nos deja caer. Y en tal vivencia no sólo se nos revela la *existencia* de Dios, sino que también *lo que* Él es, su esencia, se hace visible en sus últimas irradiaciones: la energía que nos apoya, cuando fallan todas las energías humanas, que nos regala nueva vida, cuando pensamos que estamos muertos internamente, que fortalece nuestra voluntad, cuando ésta amenaza paralizarse –esa energía pertenece a un Ser todopoderoso. La confianza que nos hace admitir que nuestra vida tiene un sentido, [540] aunque el entendimiento humano no sea capaz de descifrarlo, nos hace conocer la sabiduría divina. Y la confianza en que este sentido es un sentido de salvación, en que todo, aun lo más grave,

se halla finalmente al servicio de nuestra salvación, y en que, además, ese Ser supremo se apiada de nosotros, cuando los hombres nos abandonan, y en que ese Ser no conoce en absoluto ninguna depravación, todo eso nos muestra cuál es su bondad total.

No habrá que decir que el camino, aquí indicado, sea el único camino para llegar a Dios, y no vamos a dilucidar tampoco ulteriormente qué validez corresponda a esta experiencia –por ejemplo, en comparación con el conocimiento de la naturaleza–; porque la conciencia religiosa como tal no constituye aquí el tema de nuestro estudio. La hemos aducido únicamente para mostrar que hay vivencias que reivindican [541] el derecho de tener validez como experiencias, y en las que un ser espiritual –su existencia y su esencia– llega a ser el dato sin la ayuda de ninguna manifestación externa. Partiendo de ahí nos sentimos inclinados, incluso en el caso del conocimiento de personas humanas, a admitir la posibilidad de conceder fe al hecho de que únicamente en nuestro "interior" somos capaces de experimentar algo que sobrepasa ese conocimiento, sin que haya que añadir manifestaciones externas motivantes.

Por lo demás, la relación entre la captación de una persona por su efecto en nuestro interior y por su presentificación empatizante es una relación [542] semejante a la que existe entre la compresión de la expresión y la empatía. Puedo representarme empatizando la peculiaridad que atribuyo a la otra persona en virtud de la desconfianza que abrigo hacia ella. Si otros modos de ser u otras cualidades de la persona (tales como yo las capto en la expresión o de alguna otra manera) no concuerdan con esa peculiaridad, si en una reproducción empatizante o en una intuición unitaria se muestran incompatibles con esa peculiaridad, entonces se debilita la desconfianza, a no ser en el caso de que, inversamente, la aprehensión de la correspondiente cualidad se revele como engañosa o de que la moción vital percibida demuestre ser "inauténtica".

[543] Una experiencia de las personas ajenas y de su vida interior no existe únicamente en virtud de sus efectos sobre mi propio interior, sino también en virtud de un tercer factor. Si yo observo en una persona modos de ser que no concuerdan con la peculiaridad que yo conozco de esa persona o con su comportamiento mantenido hasta ahora, y cuando las experiencias de diversa índole poseen tal fuerza de convicción que, a pesar de la contradicción, no se eliminan unas a otras, entonces yo supongo que hay influencias motivantes que han causado un cambio en el modo de pensar; en ciertas circunstancias,

esas influencias aparecen [544] como efectos originados por una persona, y eventualmente puedo descubrir la índole de la persona influyente por la índole del cambio de mentalidad que se produce. Si me doy cuenta, por ejemplo, de que he perdido el afecto de una persona, sin que esto parezca haber estado motivado por mi conducta o por un cambio de mi carácter o del suyo, entonces supondré que alguien que me quiere mal, ha alejado de mí a aquella persona. Por consiguiente, la existencia de ese otro alguien y de su malquerencia hacia mí, yo los capto a través de tales efectos, sin que sean datos de los que yo haya tenido noticia directamente. Si en un círculo en el que antes no se sentía ningún interés por el arte, observo que de repente [545] se despierta un interés artístico, entonces supondré que ese interés ha nacido por influencia de una persona que posee tales intereses. Y así sucede en todos los campos de la vida espiritual.

Pues bien, a las influencias de una persona sobre otra, que se manifiestan en el ser y en el ser de tal o cual manera de esta última, se añaden las "obras" de esa persona como ulteriores testimonios de su ser. Por ejemplo, cuando contemplo una obra artística, entonces observo en ella vestigios de la actividad creativa de la que ha surgido, y puedo representarse dicha actividad por medio de la empatía. Hay que considerar en primer lugar la acción externa. Puedo intuir por medio de la empatía los movimientos que son apropiados para producir las formas correspondientes, [546] la fuerza de los golpes de cincel, etc. Además, la apariencia exterior de la obra artística nos delata una determinada manera de ver, y su contenido de significado nos revela qué es lo que llenaba el alma del artista, cuál era la actitud de su pensamiento y de sus sentimientos ante el mundo –porque toda labor creativa, todo hacer en general, brota de un sentimiento, como una "expresión" en sentido amplio– , en lo cual se descarga la vida afectiva de la persona, desencadenada por su mundo circundante. Así que las obras se convierten en la manifestación de la personalidad de su creador.

Esto se aplica también a productos reales como son también, por ejemplo, las estructuras del lenguaje. [547] El contenido semántico que captamos, nos muestra lo que el poeta tenía ante sus ojos y cuál fue el sentimiento que le movió a su labor creativa. La elección de las palabras (esto se aplica principalmente a la creación lingüística original) permite conocer lo que le impresionaba especialmente en sus objetos para que él los designara de esa manera, bajo el "aspecto" de qué cualidad él los contemplaba. A esto se añaden los elementos

mímicos (que el lenguaje comparte con la música): en el ritmo del lenguaje se expresa una determinada ritmicidad del vivenciar, los sonidos como tales, lo mismo que el tono de las palabras [548] pronunciadas, proporcionan un determinado contenido que revela con precisión el estado de ánimo, etc.

Entre los productos de la "habilidad humana" humana se cuentan también, en sentido amplísimo, otras creaciones: las instituciones de la vida estatal y social, los ordenamientos jurídicos, los usos y costumbres, en los cuales nos sale al encuentro una determinada estructura espiritual.

En una palabra, el mundo entero –el visible y el invisible– parece estar regido por poderes espirituales, parece estar contemplado, valorado y eventualmente plasmado por centros peculiares de vida espiritual, cuya peculiaridad se refleja precisamente en la de su mundo circundante.

<3. *Característica sintetizadora de la experiencia ajena*>

[549] Si tratamos de sintetizar ahora lo que hemos constatado sobre la estructura de las tomas de conocimiento que nos proporcionan el saber acerca de personas humanas ajenas, entonces podremos decir: de la misma manera que en la percepción externa, tenemos también aquí un *schema* que regula el curso de la experiencia, o una serie de *schemata*. En lugar del esquema "cosa" hay que poner el esquema "cuerpo vivo", constituido por las categorías de la sensibilidad, de la movilidad, etc. y eventualmente de la capacidad de expresión. Tal esquema se inserta en un esquema más amplio –en el del sujeto animal o psicofísico y eventualmente de la persona–, y si los datos sensoriales, que constituyen el fundamento de la toma del conocimiento, se ajustan a la legalidad del esquema más restringido, entonces se halla motivada *eo ipso* la aprehensión de una objetividad que corresponde al esquema más amplio. [550] En lo que respecta a los datos subjetivos mismos, que fundamentan la aprehensión de la persona, entonces –como hemos indicado ya varias veces y como podría verse con más claridad todavía en un análisis más detallado– además de los datos de las sensaciones, a los que remite la intuición externa del cuerpo ajeno, habrá que considerar datos de índole totalmente diversa: aquellas "impresiones" que nuestra alma recibe de la peculiaridad ajena y de la influencia ajena y que, como nosotros

creíamos, pueden hacer posible la aprehensión de una personalidad, aunque no haya ninguna experiencia de corporalidad y que constituya el puente para la aprehensión de la personalidad total.

En todos los casos, la toma de conocimiento dirigida por el esquema "personalidad" significa siempre, al igual que la percepción externa que se halla bajo el esquema de la cosa, un ir más allá de lo [551] que en ella "está dado propiamente". Y entre aquello que viene dado impropiamente se hallan siempre estados que, por principio, no pueden darse propiamente en ninguna percepción externa. Hemos visto que, para todos esos estados co-aprehendidos "vacíamente", que queremos designar como lo "interior" de la persona (a lo cual pertenece la faceta interior, que no se puede comprender espacialmente, del cuerpo vivo, lo psíquico y lo anímico-espiritual), existe una posibilidad de que sean intuitivos en actos de *empatía*. Esos actos mismos son de índole representativa y señalan, yendo más allá de sí mismos, hacia otra conciencia –original–: la conciencia del propio ser y de la vida interior, la *experiencia propia*. Vemos así cómo la experiencia ajena encierra en sí la referencia a la experiencia propia, y cómo el análisis de esta última está exigido necesariamente para completar la investigación efectuada hasta ahora.

<4. *Experiencia del propio ser y de la propia vida anímico-espiritual*>

[552][134] Si pasamos ahora a la cuestión acerca de la propia persona como realidad psico-física, entonces habrá que distinguir entre conocimiento o experiencia de la psique, conocimiento del cuerpo vivo y conocimiento de las relaciones que hacen que ambos se fundan en una unidad.

El[135] problema de la experiencia de la psique hace que surjan de nuevo diversas subcuestiones: la experiencia de los [553] estados psíquicos; la experiencia de las cualidades psíquicas o de la psique como unidad de sus cualidades; la experiencia del alma y de la vida espiritual.

134 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "III. El conocimiento de la persona como realidad corpóreo-anímica".

135 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "§ 1. Conocimiento del alma".

-[136] *Conciencia original del "yo" personal.*

Si comenzamos por la última cuestión, entonces tropezaremos aquí, como en el vivenciar originario, con el mismo contraste entre una "autoconciencia" ingenua y un conocimiento reflejo, del que hemos hablado anteriormente, y que, en la medida en que se trata de vivencias *intencionales*, coincide con la vida *espiritual*. Yo puedo percatarme también del alma, sin mirar hacia ella, más aún, mientras mi mirada se dirige hacia otros objetos. Hemos visto que reside en la esencia de ciertas vivencias –a saber, de todas aquellas que pertenecen a la "vida del ánimo"– el hecho de que procedan de lo profundo del alma y de que lleven el sello [554] de su peculiaridad. En la realización misma de tales vivencias vislumbro yo esa "nota individual", vislumbro el hecho de que proceden de determinada profundidad y el nivel profundo mismo. Están iluminadas conjuntamente por aquella "luz interior" que inflama las vivencias puras. Cuantos más niveles del alma participen en la estructura de una vivencia, tanto más de ella penetrará en la conciencia. Hay vivencias –el éxtasis religioso– en las que participan todos los niveles del alma, en las que ella vive plena y totalmente con el máximo grado de tensión y de conciencialidad. Lo que entra en la vida actual, eso es vivenciado adecuadamente, claro que sin [555] ser un objeto, sin hacer que se reconozcan rasgos particulares y sin permitir una separación entre lo individual y lo universal (lo "típico"). Se sentirá la inclinación a hablar aquí de un "conocimiento inmanente" del alma, en el mismo sentido en que se habla de la conciencia pura. También aquí coinciden la conciencia y su objeto; la conciencia no se dirige hacia algo que le sea exterior, sino que toma únicamente lo que reside en ella misma. No en toda vivencia vive la persona entera. Pero en toda vivencia –a saber, la que tiene en general "profundidad"– salen a la luz la peculiaridad individual, aquel "simple *quale*", y tantos niveles personales o anímicos como se hallan actualizados. Habrá que hablar todavía de una "trascendencia" [556] del alma con respecto a todas las vivencias en las que ella participa, porque la profundidad de la que viene la vivencia y que en ella se abre a la conciencia, se ilumina en ella únicamente –por decirlo así– como un relámpago y, a pesar de este hacerse consciente y del saber que se fundamenta en eso, permanece siempre más allá, oscura e inagotada. Del "relampaguear" mismo se puede decir además que, según sea la intensidad con la que un nivel contribuya a la vivencia,

136 El ms. primitivo pone "a)".

el grado de claridad será mayor o menor; diversos niveles pueden resaltar eventualmente en una vivencia con distinta claridad (en consonancia con ello se encuentran entonces los diversos factores destacados de la vivencia objetivada): en este aspecto existen también grados de adecuación. Por eso, algunas cosas que son inherentes al vivenciar, no pueden co-vivenciarse plenamente. Pero un genuino engaño –un [557] supuesto vivenciar algo que de hecho no existe, o algo diferente de lo que de hecho existe– no puede darse aquí, porque la "opinión" de la conciencia no va más allá de la vivencia que la lleva a la conciencia.

<5. *Experiencia de la propia psique*>

-[137] *Percepción interna del carácter.*

Hay que acentuar que tal ser-consciente-de-sí-mismo existe *únicamente* para el alma, en la cual hemos reconocido el centro y la peculiaridad de la persona empírica que se vive en ella. Para la psique y para sus cualidades –también para aquellas que tienen su fundamento en la peculiaridad personal: el carácter– no existe posibilidad alguna de semejante captación; para ellas es necesaria siempre una objetivización del vivenciar.

[558] Si suponemos que una mirada reflexionante se dirige hacia una vivencia "personal" o "anímica" –y esto es posible siempre en virtud de la conciencia original– entonces no sólo el sí-mismo llega a ser el objeto de la reflexión, sino que lo es también la peculiaridad individual y el nivel de la persona, del que ésta brota o el grupo de niveles que participan en su formación, y hay de nuevo "coincidencia" entre lo que es vivenciado originalmente y lo que es intuido. En todo ello se presenta el alma, juntamente con los niveles que llegan a ser visibles, como algo que es y que permanece, [559] que *era* antes de que llegara a vivirse esa vivencia, y que *será*, cuando esa duración haya terminado. Por consiguiente, la intuición entiende más de lo que "propiamente" se le ha dado: su objeto es un objeto *trascendente*. Lo que en esa contemplación reflexionante –la *percepción interna*, como queremos llamarla en contraposición a la "pura" reflexión sobre el contenido inmanente de las vivencias– está meramente "co-entendido", el ser pasado y futuro de la persona, eso ha llegado a ser antes una genuina intuición o será percibido más tarde. Por consiguiente, la

137 El ms. primitivo pone "b)".

percepción interna es una síntesis de actos, en los que de un [560] objeto unitario se va intuyendo progresivamente lo que con anterioridad había estado dado en modo vacío, y, por otra parte, desaparece de la mirada lo que había estado dado propiamente: análogamente a lo que sucede en la percepción externa. La "trascendencia" de la percepción interna se extiende también a algo distinto de la duración del ser personal. Con la peculiaridad individual, que reconocimos como un *quale* simple e indiviso, llega *implicite* a convertirse en dato la serie entera de niveles anímicos en los que participa la persona, aunque sólo algunos de ellos están actualizados en la vivencia contemplada. Lo que viene dado de manera plenamente intuitiva, eso *motiva* la co-aprehensión de lo demás, o [561] la expectativa de futuros datos intuitivos. Esto no afecta tan sólo al orden mismo de los niveles, sino que afecta a la vez a lo que llena los distintos niveles de profundidad. Así como mediante la reflexión llegan a ser visibles en toda vivencia factores constitutivos, así también se despliega para la percepción interna la unidad de la peculiaridad individual vivenciada originalmente en particulares "rasgos del carácter" que radican en profundidades diferentes. La percepción, que capta una vivencia con sus diversas cualidades, capta a la vez la raíz de la que brotan: las cualidades personales. [562] Por ejemplo, yo estoy lleno de alegría por una acción noble que me han contado, y someto este sentimiento a un análisis reflexivo. Experimento primeramente en ello mi receptibilidad para valores del género correspondiente. Un sentimiento caracterizado por la excitación denota apasionamiento. Un tono de fondo, menos intenso, que eventualmente puede existir y que denota pesar (de que yo no soy el autor de esa acción) hace que se sientan celos o vanidad y que se eche de menos una pureza suprema del carácter. Todo ello son cualidades permanentes que se atribuyen a la persona incluso en el tiempo en el que éstas no se manifiestan en vivencias actuales, [563] y que a la vez motivan la expectativa de futuras manifestaciones.

[138] *Relación entre la percepción interna y la conciencia original; engaños de la percepción interna.*

Cuanto más luminoso fue el vivenciar original, cuanto más clara y distintamente se revela éste a la reflexión, tanto más permitirá conocer acerca del carácter. Si la falta de claridad desciende hasta el punto

138 El ms. primitivo pone "c)".

de que no puedan observarse ciertos rasgos, entonces sólo habrá un informe deficiente sobre el carácter, más aún, un informe eventualmente erróneo: uno llega a "engañarse a sí mismo".

Otra fuente de engaño de la percepción interna se funda en la posibilidad de vivencias personales "inauténticas". Un sentimiento que no brota de mi propio interior, [564] sino que surge en mí por contagio, puede ser percibido y analizado y aprehendido como manifestación de mi carácter, aunque no le deba a él su existencia. Un desenmascaramiento de ese engaño es posible por el hecho de que, en las vivencias "auténticas", las cualidades percibidas del carácter coinciden con la peculiaridad vivenciada originalmente, y en cambio en las vivencias inauténticas no sucede tal cosa. Pues lo que constituye precisamente el desarraigo y la vaciedad interna de los sentimientos inauténticos es que en ellos (eventualmente en algunos de sus elementos) el alma [565] no vive ni es vivenciada. Por consiguiente, el desenmascaramiento se produce mediante la pugna existente entre lo vivenciado originalmente y lo percibido, y eventualmente también por la pugna existente entre diversas percepciones. Porque, cuando dos percepciones me delatan cualidades que son incompatibles entre sí, entonces habrá que "eliminar" una de las dos. Esa "incompatibilidad" debe entenderse, además, en sentido diverso. Dos cualidades pueden excluirse absolutamente la una a la otra, por su propio contenido (como la gratitud y la ingratitud), pero [566] es posible también que únicamente no puedan existir juntas en la unidad de un carácter (como la generosidad y la avaricia). La unidad del carácter y de lo que es compatible en él, se determina en primer lugar por medio de la peculiaridad individual, pero luego también por medio de la estructura *típica* que yo puedo captar en virtud de la intuición del carácter individual (como la esencia de una vivencia en virtud de una intuición singular). La peculiaridad individual permite en cada caso únicamente *un* llenado enteramente determinado con diversas cualidades. Pero, en virtud de la conciencia de mi peculiaridad [567] individual, yo puedo decir *clarísimamente* en cualquier momento qué cualidades y modos de ser, además de las observadas por la experiencia, encajarían en el marco que esa peculiaridad traza previamente, y cuáles serían imposibles como efluvio de esa peculiaridad (aquí no es posible un engaño, mientras yo me base realmente en la peculiaridad vivenciada, y no en el carácter en cuanto éste me es conocido por percepciones anteriores). Por el contrario, las conexiones de necesidad que se fundamentan en la peculiaridad *típica*, no proporcionan ninguna claridad sobre el conjunto posible, de tal manera que la aprehensión del

tipo excluye, sí, algunas cosas como incompatibles con las cualidades conocidas, pero admite también siempre varias posibilidades de complementación.

[568] Puesto que toda percepción interior aprehende el carácter como un todo, es decir, además de las cualidades que llegan a ser intuitivas en la vivencia actual, "admite conjuntamente" otras cualidades que no vienen dadas por sí mismas, son posibles engaños dentro de los límites trazados por el tipo, engaños que pueden eliminarse únicamente por medio de percepciones en pugna (por el curso de la "experiencia") o mediante el recurso a la peculiaridad vivenciada.

-[139] *Percepción de otras cualidades del alma.*

Todo lo que se ha dicho hasta ahora se aplicaba únicamente al grupo de las cualidades psíquicas que designábamos como carácter y cuyo origen se fundamenta en la peculiaridad personal. Pero a la psique pertenece además [569] una serie de otras "facultades", toda la multiplicidad de las cualidades "sensibles" e intelectuales. Para este sector más amplio no existe la conciencia original como fuente de conocimiento. Es verdad que yo, cuando simplemente tengo una sensación o percibo o realizo actividades intelectuales, soy también consciente, sin reflexión, de esas vivencias. Pero, al mismo tiempo, no soy consciente de mí mismo como de una persona con una peculiaridad individual determinada; el alma no vive en ellas, no tienen profundidad. Brotan únicamente del "yo" *puro*, el cual es, claro está, [570] al mismo tiempo el punto del que mana la vida específicamente personal o anímica. En la reflexión pueden someterse, lo mismo que las vivencias personales, a una observación analizadora, en la cual su estructura llegue a ser dación. En todo ello no sólo se captan, sino que a la vez son "aprehendidas" como manifestaciones de cualidades o capacidades de la persona, es decir, como estados de los que la persona, en su continuidad, es capaz gracias a sus cualidades duraderas. Así, las sensaciones percibidas me manifiestan mis "sentidos" como facultades permanentes (no como órgano) [571] y como su determinada índole; mis percepciones manifiestan la "capacidad" de aprehensión y vinculación de datos sensoriales; mis recuerdos manifiestan la "memoria"; mis actividades lógicas manifiestan mi mayor o menor "sagacidad", etc. Las cualidades duraderas no llegan a ser completamente el dato en la manifestación singular, sino que admiten

139 El ms. primitivo pone "d)".

una determinación más detallada y una determinación diferente, eventualmente también una eliminación por otras percepciones. De esta manera pueden corregirse aquí engaños, como sucede en el caso de las cualidades "personales". [572] También aquí volvemos a encontrar una fuente de posibles engaños, una fuente que ya conocemos: no sólo las vivencias "personales" sino también, por ejemplo, los pensamientos pueden haber sido adoptados de otras personas. Y es posible que, en virtud de tales cursos de pensamientos "adoptados", uno se atribuya a sí mismo una capacidad que en realidad no posee. El desenmascaramiento de ese engaño puede efectuarse por el hecho de que la percepción de mi entendimiento, mediante otras manifestaciones, me lo muestre a una luz diferente, o también por el hecho de que yo [573] sea capaz de ir siguiendo a la vivencia manifestadora, remontándome hasta su origen.

Otro grupo de posibles engaños va acompañado de engaños de la percepción externa (así sucede cuando yo aprehendo percepciones engañosas como manifestaciones de mis capacidades sensibles), y puede eliminarse al mismo tiempo que ellas. Su estudio detallado tendría que basarse en una "doctrina sobre los ídolos" de la percepción externa[140].

La rectificación de percepciones (eventualmente deducciones de la experiencia basadas en una percepción) [574] es aquí la *única* posibilidad de corrección. En este caso no existe una coincidencia entre las cualidades percibidas y la peculiaridad vivenciada originalmente –como en el caso del carácter–, y por este motivo no puede ser aducida tampoco como criterio para la valoración de las percepciones. Además, no hay ninguna conexión de sentido entre las distintas cualidades, ninguna conexión estructural unitaria de la psique y que estuviera sometida a leyes de conexión necesaria, de manera análoga a los tipos de carácter, según las cuales por medio de ciertos datos de la percepción [575] quedaran excluidas otros datos por ser incompatibles con ellos. (Prescindiendo, claro está, de lo que corresponde a la psique *como tal*, para la cual hay leyes estructurales fijas[141]. Pero aquí se habla únicamente del conocimiento de la psique individual y de su

140* Consúltese eventualmente M. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, en: *Gesammelte Werke*, vol. III, "Vom Umsturz der Werte".

141* La estructura universal de la psique corresponde a la de las vivencias puras. Así como los actos del ánimo se basan en el fundamento de la "representación", así también el "carácter" se basa en el fundamento de la sensibilidad y del entendimiento.

peculiar índole). Por consiguiente, tampoco desde este aspecto cabe esperar ninguna eliminación de engaños.

A pesar de estas diferencias de principio entre el conocimiento del carácter y las demás cualidades psíquicas, todas las percepciones internas se conectan en la unidad de una conexión perceptiva, en la cual la psique –como un todo– llega a ser el dato. [576] Al mismo "yo", que –como "yo" puro– es consciente en cada vivencia, se le atribuyen todas las cualidades que se manifiestan en vivencias, y de este modo se unen en la unidad de una objetividad –de la psique–. La percepción interna, en cuanto apercepción unitaria, tiene como su objeto a la psique en cuanto totalidad (como la percepción externa tiene a la cosa), y encierra en sí, en múltiples aspectos, componentes de indeterminación y vacío, que permiten y exigen una determinación más precisa y un llenado: en parte mediante un progreso ulterior en la conexión perceptiva, y en parte mediante un retorno al vivenciar original.

[577] -[142] *Capacidades psíquicas y libertad de la persona.*

Debemos negar que exista una conciencia original que corresponda a las "capacidades" psíquicas, excluido el carácter. No está en contradicción con ello el que en toda actividad del "yo", que pueda dirigirse voluntariamente, resida una conciencia original del "*poder*": en el movimiento propio como en los procesos de pensamiento o en una decisión para elegir. El poder o la *libertad*, que se vivencia en cada acto espontáneo, no es en absoluto una capacidad para hacer esto o aquello, como lo son las cualidades disposicionales. Es una dación insuprimible y no puede hacerse "coincidir" con las capacidades [578] percibidas ni puede refutarse en absoluto por medio de nuevas percepciones. La libertad es algo que corresponde necesariamente a la persona como sujeto dotado de voluntad, y que reside de manera inmanente en las actividades de la libertad, pero no es una cualidad perdurante.

-[143] *Integración de las circunstancias condicionantes en la percepción de las cualidades.*

Esto aparecerá más claramente aún, si vamos siguiendo la constitución de las cualidades psíquicas, pero considerándolas desde otro

142 El ms. primitivo pone "e)".
143 El ms. primitivo pone "f)".

aspecto distinto del contemplado hasta ahora. Cuando en una serie de percepciones internas la misma cualidad llega a ser el dato, entonces esa cualidad no aparece siempre como una cualidad *invariada*. Sin embargo, el hecho de que se la acepte como *la misma* depende en primer lugar de que [579] en los diversos datos, junto a lo cambiante, se mantiene algo como permanente; pero, además, en la aprehensión de las cualidades se integra la aprehensión de las circunstancias en las cuales esa cualidad hace su aparición, y de las cuales aparece como dependiente. En todo ello, la dependencia puede tener también un doble sentido: el *modo de aparición* de la cualidad puede ser un modo distinto según las circunstancias cambiantes, y la cualidad misma, por influencia de ciertas circunstancias, puede presentarse como cambiada.

Nos limitaremos por el momento [580] a un determinado sector de circunstancias –a las denominadas "internas"–, porque las demás –las influencias del mundo físico y del mundo social– quedan excluidas, mientras se considere a la psique independientemente del cuerpo y de la existencia de otras personas.

Supongamos que en una serie de percepciones la misma cualidad aparece igual en circunstancias iguales (en la medida en que esto es posible en la vida psíquica): yo, cuando me hallo con el mismo "sentimiento existencial", con el mismo estado de ánimo, etc., realizo igual de bien y con igual rapidez la misma operación lógica –[581] entonces mi sagacidad aparece invariada. Si observo que, en circunstancias modificadas (por ejemplo, cuando tengo menos frescor y menos viveza), la actividad se logra menos bien, entonces consideraré, sí, que mi sagacidad permanece invariada, pero hallaré que, en esas circunstancias, esa sagacidad no puede mostrarse bien. Si en las mismas circunstancias la cualidad aparece de manera diferente (la actividad, al repetirse en las mismas circunstancias, trascurre con mayor facilidad), entonces esa actividad misma es aprehendida como variada (en este caso, como intensificada). Como causa del cambio [582] aparece la actividad misma o su repetición, ya que después de anteriores ejecuciones la orientación de la energía psíquica se realiza en una determinada dirección y para determinadas tareas. Por consiguiente, la cualidad o la capacidad no sólo aparece en sus actuaciones, sino también en la dependencia en que se halla de las mismas, intensificándose o reduciéndose y eventualmente cesando por completo.

Por el contrario, la conciencia de la libertad o existe o no existe. La libertad ni aumenta ni disminuye con la realización o la no realización de actos libres y no parece tampoco que se modifique al cambiar otras circunstancias. Yo soy consciente de poder realizar algo, aunque las circunstancias sean desfavorables. [583] Y esa conciencia de poder[144] debe distinguirse enteramente del saber por experiencia que yo poseo la correspondiente capacidad. [583a] Nos damos cuenta particularmente de ello, cuando vemos con claridad que la formación misma de nuestras capacidades pertenece al ámbito de nuestra libertad. En la percepción interior la psique se presenta como algo que se halla en constante evolución. Ciertas cualidades, por influencia de su actuación, se imprimen más marcadamente en los estados actuales; se intensifican. Otras cualidades –si contemplo todo el curso evolutivo en la duración de la psique accesible a mi recuerdo– muestran un "retroceso" que eventualmente puede llegar hasta su total desaparición por falta de actuación.

[583b] En la medida en que esas actuaciones son actos espontáneos, en la medida en que tengo conciencia de generarlas libremente o de poder reprimirlas voluntariamente, en esa misma medida se extiende también en sentido más amplio y más estricto mi conciencia de la libertad en la formación de mi carácter, en la "autoeducación". Me percibo a "mí mismo" tal como ahora soy, y percibo mi proceso evolutivo con las circunstancias que me han hecho ser lo que soy. Y si comparo esta "imagen" con aquello para lo que me siento capaz, con la conciencia original de mi peculiaridad y de mi poder, entonces veo que algunas cosas no necesitan [583c] ser como son; que habría estado a disposición mía el reprimir tales o cuales mociones y el sofocar en germen las cualidades que se muestran en ellas; o veo que yo podría haber desarrollado, por medio de una actuación voluntaria, otras cualidades para las que había en mí "disposición", y que ahora han quedado desmedradas. Puedo formarme también una imagen futura de mi persona y reexaminar su "posibilidad" retornando a mi conciencia de la libertad. Me siento libre de hacer tal cosa y de omitir tal otra, y de llegar a ser de esta manera lo que me propongo ser. Pero ese poder tiene límites en la vivencia. [583d] No soy capaz de hacerlo todo, de hacer cualquier cosa, y en consecuencia no soy capaz de llegar a ser lo que yo quisiera ser. Hay tareas intelectuales para las

144 Véanse sus obras: *Causalidad psíquica* (pp. 246ss), *Estructura de la persona humana* (OC IV, 682 y 735), *Endliches und ewiges Sein* [Ser finito y ser eterno], en ESW II, pp. 337s. (esta obra aparecerá en OC III).

que no me siento estar "a la altura", y hay una agudeza de entendimiento que yo, con arreglo a mi conciencia, no podré nunca alcanzar (y que, por tanto, no podré fijarme jamás como una meta "razonable"). Hay una nobleza de alma de la que me siento incapaz; me siento, sí, libre para realizar acciones que pudieran brotar de ella, pero no precisamente *como* una persona de alma noble. En tal vivencia del no-poder, de la falta de libertad, llego a ser consciente de los límites de mi propia manera de ser.

[583] -[145] *Estados del alma como objetos de la percepción interna*

Cuando las vivencias se contemplan como manifestaciones de las cualidades psíquicas, entonces se aprehenden también de manera diferente que en la pura reflexión. La percepción interna las capta como estados de la persona (del sujeto psíquico) o capta a la persona como hallándose en esos estados. La percepción interna no sólo se dirige hacia el contenido original puro del estado correspondiente, sino hacia lo que ese estado es en el contexto de la realidad psíquica, y hacia las circunstancias [584] en que aparece: hacia la capacidad de la persona, a la que ese estado debe su existencia, hacia los demás estados psíquicos, por cuya influencia él se siente influido conjuntamente en su consistencia del ser, y hacia los efectos que ese estado mismo tiene sobre otros estados psíquicos y sobre el desarrollo de la psique. Mientras que la reflexión pura deduce únicamente de una vivencia de gozo lo que hay en ella misma: su orientación hacia tal o cual cosa placentera, su intensidad, su calor, su determinado colorido cualitativo (claro o enturbiado), etc., la percepción interna encierra en sí la co-aprehensión de la [585] receptividad psíquica para eso positivo, la dependencia en que el carácter triste se halla de un estado de ánimo que da colorido a todas las mociones actuales, la interrupción que el gozo produce en un proceso de pensamientos que está trascurriendo, etc.

De estas conexiones, en las que la percepción interna aprehende a la vivencia, tan sólo una parte es accesible a la conciencia original. Ya sabemos que las "capacidades" no lo son. Tampoco el efecto de los estados sobre las capacidades o sobre su desarrollo no lo son. El "ejercicio" no puede ser vivenciado, sino únicamente constatado, percibido.

145 El ms. primitivo pone "g)".

[586] La percepción interna, indiferentemente de que se dirija hacia un estado psíquico o hacia una cualidad o hacia alguna otra cosa que pertenezca a la conexión de lo psíquico, está dirigida siempre a la vez a la psique como a un todo unitario, del mismo modo que lo está la percepción externa; y aunque la mirada observadora se aplique a un solo momento cósico o a un pensamiento, sin embargo tiene a la vida a la cosa como un todo. Ambas son aprehensiones trascendentes: se percibe siempre más de lo que "propiamente está dado"; esto significa en un caso: más de lo que está representado por los datos sensibles; y en el otro caso, más de lo que está garantizado por el estado de la vivencia actual. Una diferencia de principio entre ambos modos de aprehensión se muestra en que la percepción externa permanece siempre en un plano. [587] Una percepción externa puede ser completada, confirmada o rectificada por otras percepciones externas. Y no existe ningún otro camino para experimentar de qué modo es una cosa o de qué modo es la naturaleza. No se llega a ellas sino desde fuera. La percepción interna, como percepción de la psique, trascurre según un estilo semejante, pero en este caso existe la posibilidad de una complementación, confirmación y rectificación por medio de una experiencia de índole *diferente*, que es entonces la genuina experiencia *interna*. Las vivencias puras, que se hallan encarnadas en todo acontecer psíquico, y las profundidades del alma de las que eventualmente proceden, están iluminadas desde el interior por la "luz" de la conciencia, y esta conciencia original es el fundamento en el que se basa la percepción interna, y al que ésta puede recurrir en cualquier momento.

[588][146]

<6. *Experiencia del propio cuerpo vivo*>

Ciertos componentes de la aprehensión, que se hallan incluidos conjuntamente en la percepción de la psique, de sus cualidades y de sus estados, los podremos comprender únicamente si extendemos nuestras reflexiones al *cuerpo vivo* de la persona. De hecho, no nos aprehendemos a nosotros meramente como sujetos psíquicos, sino que la *autopercepción* es siempre percepción de la persona entera, de su cuerpo y de su "alma", aunque en cada caso yo dirija la mirada

146 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "§ 2) El conocimiento del cuerpo vivo".

especialmente hacia lo psíquico únicamente o hacia lo corporal únicamente.

a) *El cuerpo vivo en la percepción exterior.*

En el análisis ontológico hemos estudiado ya brevemente una clase de percepción del cuerpo vivo: [589] éste se presenta como un cuerpo físico de índole especial en actos de percepción externa que, en comparación con otros trascursos de la percepción, muestran notables divergencias. Toda percepción exterior encierra en sí componentes vacíos, que llegan a llenarse en nuevas percepciones. Cada aprehensión de una cosa capta la cosa desde una faceta como un cuerpo espacial delimitado, mientras que las demás facetas o el interior vienen dados conjuntamente como "vacíos" y exigen una "orientación" distinta, un movimiento de quien percibe, que hace que esas facetas mismas resalten intuitivamente. La libertad del cambio de orientación y [590] el llenado (que llega a ser posible con ello) de componentes de la percepción vacíos o indeterminados es, por principio, una libertad ilimitada. Por el contrario, en la percepción del cuerpo vivo no se pueden "rescatar" todas las intenciones vacías incluidas en una intención, no son posibles cualesquiera cambios de dirección, y los que son posibles tienen una peculiaridad especial. Cuando yo cambio mi orientación hacia un cuerpo físico extraño, entonces me acerco a él o me alejo de él o cambio mi posición con respecto a él como un todo. Mi cuerpo físico vivo no puede ser alejado de mí, está firmemente vinculado a mí, [591] se halla siempre en el "punto cero de la orientación"; todos los cambios de orientación afectan únicamente a algunas de sus partes, que yo puedo acercar a mí o alejar de mí, y aparecen a la vez con ciertos cambios del cuerpo mismo, que son suscitados por mi libre movimiento y que dependen de ellos. El centro en torno al cual se ordena todo el mundo espacial, aparece situado en ese cuerpo físico mismo; él mismo, como un conjunto, constituye en cierto modo un punto cero en relación con toda la espacialidad exterior, y todos los cambios de orientación que él permite, son cambios dentro del campo cero. El cuerpo físico-vivo parece [592] interponerse entre mí y el resto del mundo corpóreo, separando a éste de mí y de nuevo vinculándolo conmigo. Por medio cualquier impulso motor inmediatamente consciente, yo desencadeno un movimiento del cuerpo físico-vivo en su totalidad o en una de sus partes, y todo movimiento de un cuerpo físico extraño que aparece como movido por mí, aparece a la vez mediatizado por él o por su movimiento. El cuerpo

participa en todo cambio de orientación y, por tanto, también en toda percepción, por consiguiente, también en la percepción de sí mismo. Esto pertenece ineludiblemente a la captación del cuerpo físico-vivo, y significa una barrera [593] para las posibilidades de percepción, aunque nosotros concebimos la libertad como extendida más allá de los límites efectivos. Aunque mediante movimientos de mi mano puedo palpar todo el cuerpo restante, sin embargo ella no es asequible por sí misma (puedo palparla, desde luego, con otras partes del cuerpo vivo, por ejemplo, con la otra mano, pero el hecho de que con ella sola no me las arregle, eso significa una limitación en contraste con la percepción táctil de cuerpos físicos externos). Aun suponiendo que los movimientos de los ojos (o de la cabeza) sean tan completos, que yo pueda ver todo el cuerpo, sin embargo yo no podría verlos a ellos mismos jamás. Por consiguiente, en toda percepción externa [594] del cuerpo vivo quedan componentes vacíos insatisfechos, motivaciones que no pueden seguirse en la dirección indicada por ellas.

b) *La "percepción específica del cuerpo vivo" y su unión con la percepción exterior.*

Por el contrario, esos componentes vacíos permiten un llenado mediante "intuiciones" de índole completamente distinta; la percepción externa del propio cuerpo físico –en contraste con la percepción de todas las demás cosas– se integra en la unidad de una apercepción con una percepción de índole distinta, con una captación –como quien dice– del cuerpo vivo "desde el interior": en ella se halla el "cuerpo físico" y el "cuerpo vivo" como un mismo y único objeto, al que las dos maneras de aprehensión –confirmándose, completándose y eventualmente rectificándose mutuamente– [595] convierten en común en el darse.

Esta "percepción del cuerpo vivo" –tal como queremos llamarla para deslindarla de la percepción exterior del cuerpo físico y de la percepción interior de la psique– vamos a estudiarla ahora un poco más detenidamente.

Cuando miramos a nuestras sensaciones –y especialmente a las que denominábamos "sensaciones físicas": sensaciones de tacto, de presión, de temperatura, de dolor– y prescindimos en ello de todas las aprehensiones que éstas experimentan en la percepción externa, entonces tales sensaciones no quedan sólo como unidades inmanentes o como meros estados psíquicos –como objetos de la reflexión o

de la percepción [596] interna–, sino que además son siempre portadoras de una aprehensión dirigida hacia el "exterior". Toda sensación "se extiende" y lo hace precisamente con cierta "distancia" de "mí" (del "yo", no del cuerpo vivo, del cual las cosas del mundo exterior están distanciadas). Esta "extensión" no es una superficie que pueda delimitarse y medirse con líneas fijamente trazadas, y tampoco hay una determinación numérica de las "distancias". Pero hay mayores y menores distancias de las sensaciones físicas con respecto a mí y entre unas y otras, y existe un más y un menos en la extensión. Hay también determinación de lugar, prescindiendo [597] de la mera distancia: arriba-abajo, delante-detrás, a la derecha-a la izquierda. Y todas estas extensiones que captamos en y con las sensaciones físicas ("las mismas" eventualmente en una pluralidad de sensaciones diferentes), se unen en una unidad, la cual, como las extensiones singulares, está definida tan sólo vagamente y no puede determinarse geométricamente, y se presentan como "partes" de esa unidad que constituye la superficie del cuerpo vivo. Y esta superficie abarca o delimita una "espacialidad", que no es ningún cuerpo geométrico, aunque sí es un fragmento de espacio delimitado por todos lados: lo interior del cuerpo vivo. Lo interior no se [598] me da tan sólo como un espacio interior delimitado por la superficie, sino que además se me da también por "sí mismo". En las "sensaciones orgánicas" llegan a ser para mí un dato partes del cuerpo que se hallan "entre" mí y la superficie del cuerpo. Y hay "sentimientos comunes" (como el frescor y el cansancio) que "llenan" todo el cuerpo vivo y se extienden por todos los miembros.

La articulación del cuerpo vivo mismo es algo que se presenta como una dación en las sensaciones o en la percepción del cuerpo vivo. El tronco parece abarcar el punto central en un círculo más estrecho, mientras que los miembros, partiendo de él, se extienden desde mí. Si [599] a causa de la fluida indeterminación de toda la "localización" no parece demasiado atrevido el dar indicaciones más precisas, yo afirmaría que el corazón, tal como se lo siente en el pulsar de la sangre y ocasionalmente en el dolor, no tiene ya ninguna distancia del punto central y, por tanto, del "yo". Pero hay que señalar que la cabeza no está incluida en este "sistema de orientación" con el "punto cero" en el corazón. La cabeza tiene su propio centro, al cual se refieren en primer lugar las sensaciones físicas, y que además proporciona el punto cero para las sensaciones no localizadas de modo corpóreo [600] (especialmente de la vista y del oído) y para el mundo espacial externo captado por medio de ellas.

Hay que hacer resaltar además el hecho de que, eliminando toda percepción externa, *nosotros* o (si se prefiere) el cuerpo vivo aparece como lo que se encuentra en un "espacio"; que a lo "interior" corresponde un "exterior" y que la superficie se presenta como una delimitación. Para entender esto mejor, debemos considerar el *movimiento del cuerpo vivo*.

En primer lugar, las relaciones recíprocas de situación entre las partes del cuerpo vivo no están fijadas inmutablemente, sino que se muestran como mudables por los [601] impulsos de mi movimiento. Yo experimento cómo, a consecuencia de tal impulso del estado de la sensación, o las "partes del cuerpo vivo" cubiertas por él, llegan a mí en una "posición" distinta. Esto puede ser primeramente (por lo menos, de manera aproximada) un mero desplazamiento dentro de la espacialidad de mi cuerpo, por ejemplo en la rotación del eje del tronco. Pero puede ser también –como en el caso del "alejamiento" de la mano– una *ampliación* de la zona del cuerpo experimentada hasta ahora, una extensión a un terreno donde el cuerpo no había estado hasta aquel momento. (De hecho, todo movimiento del cuerpo vivo, prescindiendo de lo puramente "interior", es al mismo tiempo una [602] conquista de una parte del espacio que hasta entonces no había pertenecido al cuerpo vivo, porque nuestro cuerpo no está constituido de tal modo que un movimiento de cada una de sus partes ocupe el espacio y únicamente el espacio que antes había sido ocupado por otra parte suya). Finalmente, en un movimiento del cuerpo vivo, el centro mismo puede aparecer como desplazado: el cuerpo vivo, como un todo, ocupa otra parte del espacio de la que ocupaba antes. De esta manera, a la vez, con la espacialidad del cuerpo vivo y con sus movimientos se constituye una espacialidad exterior, en la cual él se encuentra y se mueve.

La cuestión ulterior, entonces, es la de saber cómo [603] se conectan en una unidad la percepción externa y la percepción del cuerpo vivo, y correspondientemente de qué modo coincidan el "cuerpo físico" y el "cuerpo vivo".

Cuando yo deslizo mi mano palpante sobre la cabeza, tengo una serie de sensaciones táciles por medio de las cuales la cabeza aparece precisamente como "mi cabeza", como parte de mi cuerpo vivo. Y al mismo tiempo tengo una percepción táctil continuada, en la cual viene a ser para mí un dato una superficie táctil –la parte superior de mi cabeza como parte de un cuerpo físico–, que coincide en toda su extensión con la expansión recubierta por las sensaciones: la parte del cuerpo vivo, definida de modo vago, [604] y el cuerpo físico, formado de modo determinado, aparecen como una misma y única cosa

espacial (igualmente en la misma serie de percepciones coinciden el miembro del cuerpo "mano" y la mano del cuerpo físico –con la cual se toca la cabeza). Ahora bien, el cuerpo vivo, sensible al tacto, es el mismo que siente también calor y frío, dolor, cosquillas, etc. El cuerpo palpado por el tacto, es el mismo que ha sido también visto y eventualmente percibido por medio de otros sentidos. Todos estos múltiples datos se encuadran en la unidad de un esquema, el *esquema "cuerpo vivo-físico"*, y los diversos componentes de la aprehensión se conectan en la unidad de una aprehensión. Y en virtud de esa unidad de la apercepción, en *cada* percepción del cuerpo físico-vivo se capta de manera más o menos determinada la totalidad de sus determinaciones –[605] aun de aquellas que "no corresponden" al "sentido" que en cada caso interviene–. En la percepción del cuerpo vivo, éste no sólo se aprehende como sentiente o sensible, sino a la vez como cuerpo físico visible y palpable: son aprehensiones vacías, que eventualmente se manifiestan por medio de representaciones concomitantes de la forma corpórea, etc., y que encuentran su llenado "propio" en percepciones externas. Y, por otro lado, el cuerpo físico no sólo es "visto conjuntamente" como dotado de forma visible y de alma, sino que además son "vistas conjuntamente" sus cualidades táctiles y otras que no vienen dadas propiamente, e igualmente es "vista conjuntamente" su sensibilidad. [606] [Hay que recalcar que lo de "ver conjuntamente", propio de la sensibilidad y de las cualidades táctiles, se caracteriza por un grado especialmente alto de intuitividad, más aún, de aproximación al dato corpóreo, en contraste con otras cosas que vienen "dadas conjuntamente" como datos. Y, por cierto, sin que entre en juego una representación intuitiva. La sensibilidad del cuerpo físico visto parece estar allí, como quien dice, por sí misma, de tal manera que puede hablarse precisamente de un "cuerpo vivo visto", pero esta clase de dación es diferente de lo que viene dado "desde el interior" –de aquel dato que percibe y que representa, [607] con lo cual el dato ha de hacerse coincidir. Cómo ha de resolverse esa nota distintiva de la "facultad visiva", eso quedará reservado para un estudio más detallado].

c) *Aprehensión "de las cualidades causales" del cuerpo físico y del cuerpo vivo. Relación entre el condicionamiento externo y el condicionamiento voluntario.*

La coincidencia entre el "cuerpo vivo" y el "cuerpo físico" se extiende más allá de la índole externa percibida inmediatamente de

manera sensible, va también más allá de las cualidades cosales, las cualidades "físicas", captadas conjuntamente con esta índole externa y con sus cambios, y sobrepasa las conexiones mismas en las que se presentan. Yo veo el movimiento de un cuerpo físico que golpea mi cuerpo, y el movimiento que trasmite a éste (supongamos, por ejemplo, [608] que algo pesado cae sobre mi mano alzada y que hace que ésta se baje), y al mismo tiempo capto "desde el interior" el movimiento percibido externamente como un "ser movido", como un cambio de posición de mi cuerpo vivo, sin haber vivenciado un impulso para el movimiento. Pero capto también, mediante ciertas sensaciones de tensión en el correspondiente miembro del cuerpo, la *resistencia* que él opone a la colisión, y la *fuerza* con la que esto sucede. Y el mismo trascurso de la sensación se convierte en manifestación de la violencia del movimiento mecánico y de la "fuerza" del cuerpo físico movido. [609] Lo que de esta manera se presenta originalmente como el dato, eso es "co"-percibido mediante un captar *que ve*. En la unidad de un proceso causal, veo un cuerpo que se mueve y un cuerpo movido, y una cierta violencia de la colisión y de la resistencia, en la cual se manifiesta una determinada fuerza del uno y del otro cuerpo. Sin embargo, el ser movido y la fuerza de mi cuerpo físico –el proceso físico y la cualidad física– son vivenciados a la vez como estado *corporal* y como capacidad *corporal*, y ambos coinciden entre sí.

[610] El cuerpo vivo se manifiesta aquí como parte de la gran conexión causal de la naturaleza, pero de manera peculiar. Cuando el cuerpo físico experimenta efectos, el cuerpo vivo se siente afectado conjuntamente. Lo que acontece con el cuerpo vivo, es vivenciado como *dependiente* del acontecer externo, pero el "acontecer que implica al cuerpo vivo" no está incluido en la unidad de la aprehensión causal como "efecto" de la "causa" física, sino que lo es el proceso físico que coincide con él.

A esto se añade algo más en procesos de la índole examinada. La fuerza, como capacidad corpórea o como su activación, tiene a la vez una faceta psíquica y está determinada [611] vivencialmente por la voluntad. Soy libre para oponer una resistencia mayor o menor a una colisión. Por consiguiente, no depende meramente del cuerpo ajeno y de la índole de mi cuerpo físico el que el "efecto" se produzca o qué clase de efecto se produzca, sino que depende además de las energías "vitales" que se hallan a mi disposición, de las energías orgánico-psíquicas, y depende de mi voluntad. Por consiguiente, para la capta-

ción del proceso unitario que contemplábamos, no es suficiente la percepción externa y la percepción del cuerpo vivo, sino que en todo ello desempeña también un papel la percepción interna y la actividad del "yo" originalmente consciente, la conciencia del dominio sobre el cuerpo viviente y de todo el acontecer psico-físico.

[612] Puedo abandonar mi cuerpo vivo al acontecer que viene desde el exterior hasta mí –entonces el proceso trascurre como si únicamente un cuerpo físico impactara sobre otro cuerpo físico, sólo que yo lo experimento a la vez como un impacto sobre el cuerpo vivo. Pero puedo ofrecer también resistencia al acontecer: entonces no se produce el mismo efecto que se produciría si, en lugar de mi cuerpo vivo, estuviera un cuerpo físico con características físicas exactamente iguales. Cuando efectos externos llegan al ámbito de la "libertad", entonces termina la "continuidad ininterrumpida" y la claridad evidente del trascurso natural. [613] Tropezamos aquí con las conexiones entre el cuerpo vivo y el "alma", conexiones que pertenecen necesariamente a la aprehensión del cuerpo vivo. Pero antes de que podamos dedicarnos a estudiarlas más detenidamente, debemos seguir todavía desde otro punto de vista la "dependencia" del cuerpo vivo con respecto al acontecer causal o a lo que corresponde "de modo corpóreo" a las conexiones causales y a la cualidades causales del cuerpo físico. Porque no todas las relaciones de dependencia que pertenecen a este ámbito, son de la índole descrita hasta ahora. Por el momento hemos considerado el caso de que a la cualidad "física" le "corresponda" una cualidad corporal, [614] de que procesos físicos y corpóreos se conecten en la unidad de un proceso. A ello pertenece, por ejemplo, la flexibilidad y en general cualquier cualidad que se manifieste en movimientos. Frente a ello se encuentran, por un lado cualidades –como la óptica, la capacidad de captar, en condiciones de luminosidad cambiantes, tal o cual colorido–, que sólo se pueden captar en virtud de una percepción externa, pero no "desde el interior", a lo cual no corresponde ninguna cualidad corporal-viviente; por otro lado se hallan las cualidades corporales vivientes como la sensación de dolor, el cansancio, etc. –a las cuales, *según la aprehensión* (es decir, en la percepción del sujeto vivo), [615] no corresponde ninguna cualidad física del cuerpo físico (aunque se manifieste cierta apariencia externa de la misma).

[615a] A este ámbito pertenecen también los estados duraderos del cuerpo vivo como la salud y la enfermedad y las características específicas y la dación del cuerpo vivo en los diferentes estadios de

desarrollo del individuo. Cuando esos cambiantes estados son llevados a la unidad en la síntesis de la continuada percepción del cuerpo vivo, entonces la persona llega a ser consciente de su vida corpórea contemplándola como un proceso evolutivo. Y a este devenir corporal-vivo le corresponde un cambio continuo del cuerpo físico visible, un cambio que es percibido de manera externa.

[615b] Por lo demás, la continuidad de la vida, experimentada originalmente, constituye el fundamento de la captación percipiente del curso evolutivo –de la percepción exterior y de la percepción del cuerpo vivo–, una continuidad que da llenado a la aprehensión del curso vital como un trascurso continuado, y no como una serie de estados que se vayan sucediendo unos a otros. Existe, además, un vivenciar original del progreso de un nivel evolutivo al otro, que legitima la aprehensión de la evolución como de un proceso unitario, aunque este proceso no pueda mostrarse en todos los pasos de su curso evolutivo.

[615] Ahora bien, allá donde las cualidades corpóreo-vivos no se presentan a la vez como cualidades físicas, sin embargo se manifiestan aquéllas, o los correspondientes estados, por influencia de efectos externos sobre el cuerpo físico. La aguja pincha mi dedo, y allí precisamente donde veo ese efecto corpóreo, siento dolor y contemplo un lugar sensible del cuerpo vivo. De nuevo el cuerpo vivo parece afectado conjuntamente por lo que afecta al cuerpo físico, y la "causa" que actúa sobre el cuerpo físico parece ser el "estímulo" que provoca un estado corporal-viviente.

[616][147]

<7. Conexiones psicofísicas; el entrelazamiento de la percepción interna y de la percepción del cuerpo vivo>

a) *Datos sensoriales y los sentimientos comunes como estados corporal-anímicos.*

Ahora hay que acentuar lo que ya habíamos indicado, a saber, que los estados corporales son a la vez estados psíquicos y, si se elimina toda apercepción trascendente, son estados de la conciencia. Si prescindo de todo el significado que un trascurso de sensación asume en

147 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "§ 3) El conocimiento de la unidad real del alma y del cuerpo vivo".

el curso de una percepción externa y en una percepción corpórea, entonces ese trascurso mismo permanece siempre como un dato inmanente y eventualmente como manifestación de una capacidad del alma. El cansancio que yo siento "en todo [617] el cuerpo", y por medio del cual el cuerpo llega a ser para mí el dato en su estado, yo lo capto al mismo tiempo como "mi" cansancio, como estado del sujeto psíquico, de la misma manera que también la "sensibilidad" y la "fatigabilidad" han de considerarse tanto como cualidades psíquicas que como cualidades corpóreas. La percepción interna y la percepción del cuerpo se entreveran aquí mutuamente de manera semejante a como lo hacen la percepción del cuerpo vivo y la percepción externa del cuerpo físico. Ambas muestran un estado común, independientemente de aquel estado particular propio de cada una de las dos que es inaccesible a la otra (hay [618] una vida íntima que es concebible independientemente de toda corporalidad, y hay algo que es puramente corpóreo y que es concebible sin una "faceta psíquica"). Pensemos en la vida espiritual, por un lado, y en la nutrición, el crecimiento, etc., por el otro lado.

b) *Integración del alma en las relaciones de dependencia entre el cuerpo vivo y el mundo exterior.*

Aquella aprehensión que hace que el cuerpo y sus estados dependan de los efectos psíquicos sobre el cuerpo físico, hace ahora que la psique aparezca también como dependiente de esas influencias, y por cierto, en virtud de las conexiones causales que se dan dentro de la vida psíquica misma, hacen que aparezcan también como tales aquellos estados psíquicos que no coinciden inmediatamente con los estados corporales[148]. Partiendo de un proceso que es aprehendido al mismo tiempo como físico y como corpóreo [619] (por ejemplo, la toma de alimento), se va difundiendo por todo el cuerpo un frescor que es experimentado al mismo tiempo como psíquico y que –como vimos anteriormente– confiere su "colorido" a todas las vivencias que surgen en el curso de su duración, también a los actos espirituales que no muestran ya una localización corpórea como las sensaciones y los sentimientos sensibles. La percepción corpórea y la percepción interna se entreveran aquí nuevamente, y lo percibido internamente –o su estado inmanente– puede hacerse coincidir con cuanto es consciente de modo original. [620] En lo que respecta a la aprehensión de las

148 Véase su obra: *Sobre el problema de la empatía*, pp. 129ss.

condiciones "externas", la cual se halla entrelazada, como eslabón inicial, en esta serie causal corporal-psíquica, vemos que en ella las cosas son diferentes de como eran en el caso antes considerado (cuerpo físico –cuerpo vivo– movimiento). Mientras que en aquel caso teníamos una aprehensión doble de un mismo y único proceso, en este último caso no hay ningún efecto físico, percibido externamente, procedente de la causalidad física. El frescor se aprehende como provocado por la toma de alimento, pero no hay ningún efecto corpóreo de la toma de alimento que se aprehenda como "el mismo" estado [621] que el frescor corporal (como lo es el movimiento del cuerpo físico y el ser movido del cuerpo vivo). Por consiguiente, la percepción externa y la percepción del cuerpo se unen aquí no simplemente como aprehensión "del mismo" proceso que, como totalidad, es un proceso corpóreo físico y a la vez un proceso corporal viviente, sino que, en una aprehensión unitaria procedente de las dos "conjuntas", viene a ser el dato la unidad de un proceso en el cual un acontecer corpóreo-físico y corporal-viviente se "trasforma"[149] en un proceso puramente corporal-viviente (o corporal-viviente y psíquico). [622] De manera correspondiente, la influibilidad por el medio de alimentación o de degustación es aprehendida como cualidad del cuerpo vivo o, más exactamente, del organismo corporal viviente y físico, y no como cualidad del cuerpo físico.

También aquí, entre las "circunstancias" dentro de las cuales resalta la cualidad, la voluntad consciente desempeña un papel. Las influencias, en la medida en que se extienden a la esfera [623] de la "libertad", pueden ser mantenidas en jaque por medio de la voluntad; puedo abandonar a merced de ellas al cuerpo vivo y al alma, o puedo hacerles frente. Claro que tan sólo en el ámbito de la libertad. Existe un límite vivenciado para la voluntad: cuando los "efectos" se hacen valer en las sensaciones y en las intuiciones, por cuanto están fundamentados por las sensaciones (por ejemplo, cuando las sensaciones de la vista y las percepciones de la vista se hallan modificadas típicamente por la influencia de ciertos medicamentos), entonces las "series causales" trascurren sin "acción en contra", y la posibilidad de

149* La *hipótesis* de un paralelismo *universal* entre los procesos del cuerpo físico y los del cuerpo vivo y, además, entre los del cuerpo vivo y los procesos psíquicos, que se basa en la estructura de los casos estudiados anteriormente, puede servir como motivo para la investigación y eventualmente para la constitución de procesos paralelos que no vienen dados por sí mismos. No se trata, en todo ello, de un dato procedente de la percepción.

influir se muestra como una cualidad del organismo independiente de la voluntad.

[624]

c) *La "expresión" como fenómeno corpóreo-anímico.*

Entre los fenómenos en los que se revela la unidad entre el alma y el cuerpo vivo se cuenta también la expresión de la vida interior. El fluir hacia el exterior de la "descarga" corpórea, procedente del interior, es vivenciada originalmente y captada eventualmente por medio de la reflexión o es percibida internamente. Además, la expresión (es decir, la modificación expresiva del cuerpo vivo) puede ser captada en una percepción del cuerpo vivo y en una percepción exterior y puede hacerse coincidir con lo originalmente consciente (por ejemplo, el cerrar el puño como expresión de cólera). [625] De estas diversas posibilidades de aprehensión de la expresión corpórea, no todas necesitan darse actualmente al mismo tiempo. Cuando vivo encolerizado, entonces soy, sí, consciente de ello de la misma manera que lo soy de su expresión, pero no tengo como objeto ni lo uno ni lo otro; tengo únicamente la posibilidad de pasar a la actitud de reflexión, en la cual los convierto en datos y observo a la vez la expresión como cambio corpóreo. Esta percepción corpórea es posible de nuevo, sin [626] que la expresión sea percibida a la vez externamente. Pero esta percepción corporal, lo mismo que cualquier otra, encierra en sí componentes vacíos, que encuentran su llenado en el paso a una percepción externa. Y, viceversa, una expresión que al comienzo se había captado actualmente en una percepción externa, puede hacerse coincidir con una expresión originalmente consciente (obtenida eventualmente por retención), que al principio no había sido percibida de modo actualmente interno y corporal. Pero todos los diversos modos de conciencia concuerdan como conciencia de lo mismo, [627] y lo que en cada caso existe actualmente sirve como motivación para el tránsito a los demás modos posibles de aprehensión o de componentes de aprehensión.

Los procesos de expresión son conscientes como cambios corporal que pueden ser dirigidos por la voluntad, aunque en el vivir "ingenuo" se deriven de modo inmediato e involuntario del vivenciar. Yo puedo producir alguna vez aquellos cambios corpóreos que "coinciden" con ciertas formas de expresión; pero entonces –cuando falta el brotar consciente de una vivencia correspondiente– [628] no son ya

verdaderamente procesos de expresión. Yo puedo impedir, en otro caso, la expresión que se está produciendo, frenando por medio de la intervención de la voluntad el cambio corpóreo puesto en marcha por medio de la vivencia y percibido corporalmente. Y, finalmente, yo puedo "abandonar" el cuerpo vivo a merced de la influencia del vivenciar que se percibe.

d) *Engaños en la percepción del cuerpo vivo.*

Vimos anteriormente que en toda percepción trascendente –que capta más de lo que "propiamente viene dado"– existe el peligro del engaño en forma de una "complementación errónea". Esto se aplica también [629] a la percepción de la persona. Una percepción externa que, por ejemplo, aprehende un miembro artificial como miembro de un cuerpo vivo, se muestra como engaño, porque no se llena en la transición a la percepción del cuerpo vivo. Inversamente, una percepción del cuerpo (de un miembro amputado) puede revelarse como engañosa en la transición a la percepción externa. Además, puede mostrarse que una modificación del cuerpo vivo, percibida externa y corporalmente, que es aprehendida como expresión, no es en verdad una expresión, sino simplemente un proceso corpóreo, porque [630] no puede mostrarse en la percepción interna la vivencia expresada ni el hecho de que la expresión brote del vivenciar. O, en la transición a la percepción interna, la expresión puede demostrarse que es una expresión "artificial", provocada por la voluntad, en vez de haber sido provocada por una vivencia desencadenante. Finalmente, un mismo y único cambio corporal puede servir de expresión a distintas vivencias, y la decisión acerca de *cuál* es la que constituye el fundamento, solamente podrá adoptarse por medio de la percepción interna o de la conciencia original de la que se deriva. [631] La conciencia original es el último criterio para toda "experiencia interna".

<8. *Cooperación entre experiencia propia y ajena*>

Si[150] comparamos a la persona, tal como ésta se presenta como correlativo de la experiencia propia, con el resultado de nuestro análisis óntico, entonces vemos que ambos no pueden hacerse coincidir plenamente. Mientras prescindimos de la experiencia que la persona

150 El ms. primitivo pone en el margen derecho: "§ 4) Vacíos en la experiencia propia de la persona".

tiene de otros, y que los otros tienen de ella, vemos que la imagen de la persona presenta todavía ciertos vacíos en cuanto a las posibilidades de llenado intuitivo.

En primer lugar, el *cuerpo físico* de la persona, mientras existe únicamente la experiencia propia, aparece [632] como una cosa singularísima y no como algo análogo a todas las demás cosas.

En lo que respecta al cuerpo vivo y a su unidad con el "alma", vemos que ambos vienen dados, sí, en la experiencia propia, pero falta aquella peculiar inclusión del alma en el cuerpo vivo, que pertenece a nuestra imagen del hombre y del ser animal. El cuerpo **vivo** aparece como un anexo de la vida interior, hacia el cual ésta irradia y se derrama en su interior, pero no como envoltura que lo encierra y que lo vincula espacialmente. Dijimos de la psique de la persona (y puede decirse también de su "yo" y [633] de la conciencia) que ésta se halla dondequiera que se encuentra el cuerpo vivo. En la experiencia propia se aplica lo contrario. Dondequiera que yo estoy, allí está también mi cuerpo vivo. En este último caso el "allí" es el punto cero; en aquel otro caso, es cualquier lugar en el espacio objetivo.

También el cuerpo vivo expresivo se presenta en la apariencia exterior en un modo diverso del modo en que lo habíamos descrito anteriormente. Es verdad que tenemos un consciente actuar de la vida interior en el cuerpo vivo y tenemos también una percepción de los cambios del cuerpo vivo que constituyen un todo precisamente con aquellos efectos de la vida interior. Pero, para la experiencia propia, lo interior no "habla" propiamente desde lo exterior. [634] Todos esos factores que pertenecen al *esquema "persona"* y que, por principio, no llegan nunca a ser en la experiencia propia un dato que llene, llegan a ser intuitivos para nosotros en la experiencia de la persona ajena, más aún, constituyen precisamente el fundamento intuitivo de la experiencia ajena. El cuerpo vivo de la persona ajena aparece, según su corporeidad espacial, como una cosa cual todas las demás cosas; su "interior" (en los diversos significados posibles) está encerrado en su cuerpo vivo; la expresión corporal es el "espejo" de su ser y de su vivir espiritual-anímico y la puerta por la cual tenemos acceso a él. Tan sólo cuando aprehendemos la propia persona como análoga a la persona ajena, podremos hacer que esos factores que pertenecen a ella sean para nosotros, en una [635] representación, un dato intuitivo.

A la necesidad que existe, por principio, de complementación de la experiencia propia por la experiencia ajena se añade otra necesidad

que existe de hecho. Lo "natural" para cada persona es el absorberse de manera no reflexiva en su propio vivenciar. Cuando la aislamos y la pensamos sin la experiencia ajena, la persona "sabe" de sí únicamente en la forma de su conciencia original. La reflexión y la experiencia interna son lo análogo a la percepción ajena. El percibirse a sí mismo, el convertirse a se mismo en el dato, eso significa: el contemplarse a sí mismo como se contempla a los demás. No "se recaería en eso", si no se tuviera ante los ojos la imagen de personas ajenas.

[636] En todos los casos vemos que el que las personas –sea la persona propia, sean las personas ajenas– lleguen a convertirse en un dato plenamente intuitivo, sólo es posible cuando la experiencia propia y la experiencia ajena se entreveran y se complementan mutuamente. Especialmente la unidad de la persona se nos presenta únicamente en virtud de esta cooperación. Lo que denominábamos el *núcleo* de la persona, la raíz formativa a partir de la cual se plasma unitariamente todo su ser interior y exterior, eso no podremos hallarlo, si aislamos los diversos componentes de la aprehensión; sólo llegaremos hasta ello mediante la contemplación de la unidad en la que se entreveran los diversos componentes.

<d) Las ciencias de la subjetividad>

[637] El análisis de las Tomas de conocimiento, que nos proporcionan el conocimiento de la subjetividad, es el fundamento para la comprensión de las diversas *ciencias* que se ocupan de la subjetividad: de las tareas que cada una de esas ciencias ha de plantearse significativamente, y del deslinde que existe por principio entre unas y otras. Si observamos el cultivo práctico de las ciencias, entonces hallamos multitud de disciplinas que tienen como objeto a la "subjetividad" en los diversos significados de la palabra que hemos conocido: la biología (en el sentido más amplio), la psicología y la psicofísica, la historia y las demás "ciencias del espíritu", la etnología, la sociología y finalmente la fenomenología como doctrina acerca de la conciencia pura. Si en este ámbito se puede, y cómo se puede, hallar un orden sistemático, eso lo veremos [638] al examinar qué tomas de conocimiento se aplican metodológicamente en las diversas disciplinas y se valoran gnoseológicamente, y, por otro lado, qué elaboraciones metodológicas permiten por principio las diversas tomas de conocimiento, y correlativamente qué objetos se consideran como tema en una ciencia completa en sí.

<1. *Fisiología como ciencia del cuerpo vivo*>

Hemos conocido el *cuerpo vivo* como una objetividad de índole peculiar, a la que corresponde, para la toma de conocimiento específico, la percepción del cuerpo vivo, o una percepción externa, cuyos componentes vacíos sólo pueden encontrar su pleno llenado en la percepción del cuerpo vivo. La ciencia empírica que está consagrada a la investigación de esa objetividad, es la *fisiología* (incluida [639] la patología) como doctrina que trata de la constitución y de las funciones de los organismos. La *anatomía* del cuerpo humano o del cuerpo animal se diferencia, por principio, de ella; se fundamenta puramente en la percepción externa y considera a los cuerpos físicos no como cuerpos vivos, sino como cosas materiales de determinada estructura, observable por la experiencia externa. De manera puramente externa, ambas disciplinas se hallan muy relacionadas, por cuanto la anatomía investiga en su cualidad de cosas materiales los mismos objetos que la fisiología contempla como cuerpos vivos. Y, por razón de esta identidad de los objetos empíricos, la anatomía designa a las partes del cuerpo físico con los mismos *nombres* que la fisiología emplea para designar a las correspondientes partes u órganos del cuerpo vivente. [640] Además, las dos ciencias pueden utilizarse como disciplinas auxiliares en el ejercicio práctico de la ciencia. La fisiología puede tomar de la anatomía la descripción de las índoles externas de las partes del cuerpo vivo, en la medida en que tiene necesidad de ello. Y la existencia de determinadas partes del cuerpo físico puede servirle de motivo para investigar las correspondientes funciones del cuerpo vivo. Por otro lado, la exposición de determinadas funciones del cuerpo vivo puede servir de estímulo a la anatomía para indagar las correspondientes partes del cuerpo físico, todavía no descubiertas. Esta relación mutua –como ya se ha mencionado– debe entenderse por el hecho de que ambas ciencias se ocupan de los mismos objetos de experiencia. Pero este hecho no modifica [641] en nada la realidad de que se trata de dos disciplinas separadas objetiva y metodológicamente, porque precisamente esos "mismos" objetos muestran factores constitutivos diferentes por principio, o, como dijimos, pertenecen a diferentes regiones ónticas.

Como observación, desearíamos señalar todavía lo siguiente: comúnmente suele verse la conexión entre la anatomía y la fisiología en el hecho de que ambas son ámbitos parciales de la "medicina". Sin embargo, "medicina" no es el término para designar un campo unitario de la ciencia, sino una praxis fundamentada científicamente. Su

unidad no es la de una región objetiva y la de los correspondientes conocimientos, sino la de una subordinación a una *finalidad* rectora. Y los puntos de vista finalísticos no nos podrán ayudar jamás a hallar la objetiva [642] división y deslinde de las ciencias.

<Particularidades de la determinación científiconatural de la legalidad de la naturaleza>

La fisiología es una ciencia *empírica*. Presupone lo que es un cuerpo vivo en general, e investiga únicamente la índole que tienen de hecho los cuerpos vivos que hay en el mundo. Los objetos de los que ella se ocupa, son siempre individuos, pero lo que en ellos le interesa no es su índole individual, sino lo que tienen en común con otros objetos, las leyes universales de experiencia a las que están sujetos. ¿Cómo habrá que entender esta actitud que es común a todas las ciencias naturales, tanto a las que tratan de la naturaleza orgánica como a las que tratan de la naturaleza material? ¿Se trata de una arbitrariedad de los investigadores, de una especial orientación de sus intereses, o se trata de algo fundamentado objetivamente? Para decidir acerca de esto, hemos de reflexionar sobre lo que significa la individualidad. [643] Cuando una disciplina científico-natural quiere determinar la individualidad de un objeto (lo hace ordinariamente, como queda dicho, no por interés hacia la individualidad, sino para demostrar que sus afirmaciones se fundan en la experiencia), entonces utiliza el tiempo y el espacio como *principia individuationis*. Un objeto está determinado clarísimamente, cuando puede indicarse en qué punto del espacio se ha encontrado en un momento determinado. Puesto que no hay más que *un solo* espacio y *un solo* tiempo, cada punto del espacio y cada punto del tiempo es un *individuum* absoluto, y puesto que las cosas de la naturaleza son "impenetrables", es decir, no pueden estar en el mismo instante en un mismo lugar, su individualidad puede establecerse mediante los puestos que ocupan en el espacio y en el tiempo. Su [644] índole material no necesita ser tomada en consideración; y cuando se la aduce, no es suficiente, sin la determinación del espacio y del tiempo, para captar la individualidad: dos cosas completamente iguales pueden estar al mismo tiempo en distintos lugares del espacio o pueden estar en distintos instantes en el mismo lugar. En relación con la cosa misma, la constatación de su individualidad con ayuda del espacio y del tiempo es una determinación *universal*, porque por principio cualquier otra cosa podría ocupar su lugar, y además el punto en el espacio y el punto en el tiempo, como

lugares en el *continuum*, tienen algo que les es común con todos los lugares del mismo *continuum*, y ellos mismos pueden determinarse en su individualidad por medio de una ley universal, a saber, numéricamente. Por consiguiente, la determinación [645] científico-natural de la individualidad es una determinación *universal*, y capta a la cosa desde *fuera*, no por medio de su propia estructura interna.

Pues bien, en contraste con ésta, hay otra determinación de la individualidad, de índole completamente distinta. Se puede establecer claramente una personalidad como individualidad espiritual, independientemente de su lugar en el espacio y en el tiempo, y, por otro lado, no es posible establecerla mediante los lugares del espacio y del tiempo. Si hemos captado la individualidad de una persona, volveremos a encontrarla en cualquier otro lugar y en cualquier otro tiempo. Por medio de una serie de proclamaciones, la individualidad de César puede revelarse a las legiones al mismo tiempo y en diversas partes de la tierra, y puede así tener efecto a la vez en los más diversos lugares del espacio. [646] Es *la misma* personalidad, la misma individualidad, la que en sus efectos hace que se encuentre de nuevo en los tiempos más diversos y en los lugares más diversos. Pues bien, se dirá que probablemente los efectos que remiten a una misma y única personalidad, pueden estar en los más diversos lugares del espacio; pero que la personalidad misma sólo puede estar en un *único* lugar. Esto es cierto, por cuanto la persona tiene un cuerpo vivo, y este cuerpo vivo, como cuerpo espacial, está sometido a las leyes de la corporeidad espacial. Por tanto, el cuerpo vivo, por ser una cosa, se puede determinar claramente con ayuda de las determinaciones de espacio y de tiempo. Pero la personalidad no se limita al cuerpo vivo, y tampoco está vinculada a él de tal manera, que en todo lo que el cuerpo vivo participa, [647] tenga que participar también la personalidad. Consideremos el fenómeno de la "posesión": si un monje comienza a enfurecerse en la iglesia y a echar maldiciones contra las cosas santas, entonces los fieles no le atribuirán a él esas manifestaciones externas, sino al diablo que ha tomado posesión de él. Que se trate del mismo cuerpo vivo, eso no significa todavía que la personalidad actuante sea la misma. Por consiguiente, a esa personalidad no se la puede captar con ayuda del lugar en el espacio y del lugar en el tiempo, que determinan al cuerpo vivo. A aquel que no encuentre convincente el ejemplo, porque no cree en el diablo, le recordaremos los casos en que se habla de "enajenación mental". Ya sea que las acciones de un borracho o de un enfermo mental se atribuyan a un espíritu maligno o a [648] un estado anormal, se supone de todos modos

que la personalidad del hombre no participa en el comportamiento del mismo. Y con ello se admite lo que aquí nos interesa, a saber, que la individualidad de una persona ha de determinarse de una manera que no sea el lugar que su cuerpo vivo ocupa en el tiempo y en el espacio.

Esta diversidad en la captación y en la determinación de la individualidad nos hace ver que, en ambos casos, no debe entenderse exactamente lo mismo por "individualidad". La individualidad de la cosa significa que es *numéricamente una sola*. La individualidad de la persona expresa *también* lo mismo, pero significa además que ella es cualitativamente singularísima, y que la singularidad es el medio para [649] captar su unicidad. Cómo es posible captar en forma científica esa individualidad cualitativa, eso lo investigaremos cuando estudiemos las ciencias que se ocupan de examinarla. Lo que queremos hacer ver de momento es que *esa* individualidad, tal como la encontramos en el terreno de lo espiritual, falta en la naturaleza, y que la individualidad de la que puede hablarse en relación con los objetos de la naturaleza, puede captarse por medio de determinaciones universales, y tan sólo por medio de ellas. Y, así, se entiende que toda la labor científiconatural se encamine a averiguar leyes universales; esas leyes son la red en la que esa labor capta la realidad de la naturaleza, la cual es [650] conocible únicamente por cuanto trascurre con arreglo a leyes.

Vamos a intentar ahora obtener cierta claridad sobre el carácter de la universalidad a la que designamos como leyes de la naturaleza. Dijimos que las leyes de la naturaleza que son descubiertas por las ciencias naturales, se basan en la experiencia. Por tanto, tienen que ser diferentes del *a priori* de la naturaleza, que es lo que la ontología investiga. Acerca de la estructura ontológica, evidente *a priori*, de la naturaleza, dijimos que ésta contiene en sí todo lo que pertenece necesaria e ineludiblemente a la naturaleza como tal, sin lo cual las cosas y los procesos dejarían de ser cosas de la naturaleza y procesos de la naturaleza. Esto no se aplica a las leyes empíricas de la naturaleza; es concebible que las leyes de la naturaleza, establecidas empíricamente, [651] puedan quedar anuladas sin que por ello quede anulada la naturaleza. La naturaleza podría subsistir, aunque el acontecer se realizara, dentro de ciertos límites, según leyes distintas de las que se conocen de hecho.

Trataremos ahora de aproximarnos a la esencia de las leyes empíricas de la naturaleza, reflexionando sobre cuáles son los presupuestos en que se basan. Su vigencia no está garantizada por la visión de

la esencia, como en el caso de las leyes naturales apriorísticas o puras. Sino que el establecimiento de una ley de la naturaleza se basa ante todo en la constatación de regularidades universales en el trascurso del acontecer, en la experiencia de una serie de "casos iguales". La constatación de la igualdad presupone, por su parte, la posibilidad de hacer que resalte en un caso particular una esencia universal, que luego vuelve a encontrarse en otros casos particulares. Y, así, [652] la aprehensión de la esencia, incluida en toda intuición empírica, en toda experiencia de la realidad individual, es la condición de posibilidad para la averiguación de hechos experimentales universales. Con la averiguación de la igualdad que se da en una serie de casos y por las deducciones de analogía basadas en ella, que hacen que de hechos conocidos experimentalmente se deduzcan otros casos, no tendremos más que una *regla* empírica, pero no tendremos aún una *ley*. La ley quiere ofrecer la razón para la regularidad del acontecer; es una proposición universal, de la que se deducen con necesidad lógica hechos particulares. La ley es averiguada –según el *método analítico de la inducción* establecido por Galileo–, cuando se descompone el caso particular en los factores que desempeñan un papel en todo ello, y cuando se investiga qué factores [653] pueden considerarse responsables del trascurso del acontecer. Después hay que admitir que se dan esos factores dondequiera que se produce un acontecer de la misma índole. Y de ellos puede decirse, por otro lado, el acontecer particular. La ley, que expresa qué factores son determinantes (por ejemplo, la ley de la caída libre), se enuncia primero como una *hipótesis* en virtud del análisis del caso particular. Se la "verifica" por medio del *experimento*. Cuanto mayor sea el número de casos en que esa ley se confirma, tanto mayor es la certeza con que se la establece como un hecho universal. La ley afirma, sí, que es de aplicación *universal*, no sólo en los casos conocidos por experiencia, sino también en todos los casos, y su validez no depende del número de casos en los que ha sido constatada; pero tan sólo en cuanto puede recurrir a la experiencia, [654] puede pretender tener validez. Si no es confirmada por la experiencia, entonces no pasa de ser una construcción mental, y no debe afirmar que expresa una realidad existente. Podemos verlo claramente en los casos en que dos hipótesis se oponen entre sí, como, por ejemplo, la teoría ondulatoria[151] y la teoría de la emanación de la

151 Christiaan Huygens (La Haya 1629 – 1695 La Haya) expuso la teoría ondulatoria de la luz como movimiento de un medio o éter. Este matemático, físico y astrónomo holandés escribió varias obras en latín; pero su obra más conocida es la

luz. Vimos en un pasaje anterior (pp. 732-733) la opinión, muy difundida entre los científicos de la naturaleza, de que diferentes teorías pueden hallarse igualmente justificadas, cuando pueden explicar con igual "sencillez" los hechos. Aquí podemos llegar a entender los motivos de esa opinión: *como hipótesis*, las teorías que se contradicen entre sí pueden ser igualmente buenas. Pero tan sólo una de ellas puede ser la *verdadera*; tan sólo [655] una de ellas puede expresar la realidad existente. Cuál de ellas sea, eso podrá decidirse únicamente por medio de la experiencia.

El concepto de ley de la naturaleza, tal como lo establecemos ahora, no se limita a las leyes *exactas*, es decir, a las leyes que pueden formularse matemáticamente, a las cuales la física tiende (según anteriores exposiciones). Esto es de importancia, porque las verdades universales de la fisiología, a propósito de las cuales hemos efectuado todas nuestras últimas reflexiones, no tienen el carácter de leyes exactas. Claro está que en cualquier manual de fisiología encontraremos toda una serie de leyes exactas y de determinaciones numéricas, y éstas son imprescindibles para la fisiología. Pero se trata siempre de préstamos tomados de la [656] física y de la química, y no de lo que constituye el objeto específico de la investigación fisiológica. El cuerpo vivo es un cuerpo material, y los procesos corpóreos tienen, todos ellos, su lado físico, que es susceptible de un tratamiento exacto por parte de las ciencias naturales: pueden aplicarse leyes mecánicas a la respiración, a la circulación de la sangre, a los movimientos de los miembros, etc., pero lo que es específicamente corporal-viviente no queda afectado por ello. Por el contrario, si consideramos un hecho universal, específicamente fisiológico (o biológico), por ejemplo, el hecho de que, cuando se pierden cierta clase de órganos, otros órganos asumen las funciones de los órganos perdidos, entonces tenemos también una ley según la cual hay que enjuiciar los casos particulares, y de la cual estos casos se pueden deducir, aunque entonces queda totalmente excluida una formulación numérica. [657] Una fundamentación filosófica desarrollada de la fisiología tendría que demostrar cómo las leyes universales de la fisiología, conocidas por la experiencia, se basan en principios apriorísticos, en forma análoga a como lo hace la física. Como hilo conductor para averiguar todas

---

que escribió en francés: *Traité de la lumière où sont expliquées les causes de ce que lui arrive dans la réflexion et dans la réfraction e particulièrement dans l'étrange réfraction du cristal d'Islande, avec un discours de la cause de la pesanteur*, Leiden, 1690.

las leyes empíricas en general –sin que importe de qué terreno se trate–, sirve la *idea* misma *de la regularidad*. A la naturaleza material se le aplica *la ley causal* como *el* principio de la regularidad (la "ley causal" entendida en el doble sentido de que todo lo que acontece tiene una causa, es decir, es consecuencia de otro acontecer, y de que las mismas causas producen los mismos efectos). Esto se aplica *también* a la naturaleza orgánica y especialmente a la corporalidad, claro está que con la limitación de que el acontecer causal, dentro de los organismos, muestra desviaciones específicas con respecto a los aconteceres causales materiales, y de que, a consecuencia de ello, las distintas leyes causales o reglas causales de ambos campos se diferencian también específicamente unas de otras. [658] Pero, además de eso, en el campo de lo orgánico hay que tener en cuenta el *principio de la teleología*: el principio de que todos los organismos muestran cierta tendencia interna hacia una finalidad, y de que la estructura de un organismo y todo el acontecer que se produce en él, solamente podrán comprenderse si se tiene en cuenta esa finalidad. Con arreglo a este principio, la ciencia empírica tiene que investigar algunas leyes experimentales: las leyes del crecimiento, de la reproducción, de la herencia, etc. En todos los fenómenos empíricos hay que mirar con atención hasta qué punto son fenómenos causales, hasta qué punto son fenómenos teleológicos y hasta qué punto han de aducirse también eventualmente otras leyes para formular la explicación, y de qué manera las diversas leyes se entreveran unas con otras. En todo caso, las tareas específicas de la fisiología como doctrina del *cuerpo vivo* se hallan en este [659] terreno, y no en el del tratamiento del cuerpo vivo como un cuerpo material, aunque la fisiología asuma también esta otra tarea en virtud de la doble naturaleza del cuerpo físico y en virtud de la orientación de las ciencias empíricas que buscan ámbitos en que se den objetos efectivos, y no ámbitos ontológicos.

Puesto que el cuerpo –no sólo como cuerpo vivo sino también como cuerpo físico– no es un objeto aislado, sino que pertenece a todo el contexto de la naturaleza, vemos que la fisiología no sólo tiene que investigar los procesos que se dan dentro del organismo, sino también las relaciones en que el organismo se halla. Debe hacer esto nuevamente en el doble sentido de las relaciones causales a las que se halla sometido el cuerpo material, y de las relaciones específicas de dependencia que existen entre los procesos corpóreos y los efectos de la naturaleza exterior, bajo cuya influencia aquéllos se producen. [660] A la segunda clase pertenecen las ingestiones de alimentos, las

influencias climáticas, las infecciones, etc. En todos estos procesos hay que acentuar de nuevo que poseen una doble naturaleza y que, por tanto, requieren un doble tipo de reflexión. Si bajo el efecto de un veneno, ciertos órganos o tejidos muestran una alteración que debe explicarse desde un punto de vista fisiológico-químico, entonces esta explicación no es al mismo tiempo una explicación suficiente de los fenómenos de la enfermedad, de la suspensión o de la alteración de las funciones corporales, aunque tal explicación pueda bastar para los fines de la praxis médica. La enfermedad como alteración del cuerpo vivo sigue siendo, más bien, un problema especial y, por cierto, específicamente fisiológico.

2. *Psicofísica y psicología*

[661] Los problemas fisiológicos, en cuanto los hemos descrito hasta ahora, no se diferencian de los de la *biología* general. Expresado más correctamente: si entendemos por biología la doctrina acerca del organismo, de su manifestación externa y de las leyes de su constitución y de sus funciones, entonces, según la descripción que hemos hecho hasta ahora, la fisiología sería la doctrina acerca de organismos especiales. Ahora bien, esta concepción no haría justicia al verdadero estado de cosas. Porque el cuerpo vivo, que constituye el objeto de la fisiología, no sólo es –según nuestras investigaciones– un organismo vivo que se desarrolla y que, tanto en su desarrollo como en todo su comportamiento, se halla determinado por influencias externas procedentes del interior, sino que es además es un cuerpo vivo *sentiente*, y el organismo, [662] en cuanto sentiente, no es simplemente un organismo físico (en el doble sentido de φυσις como corporeidad física y corporalidad), sino que es también un organismo *psicofísico*. Con esto se muestra la necesidad de ampliar la fisiología convirtiéndola en la *psicofísica*, la cual debe investigar las conexiones entre lo psíquico y lo físico: el modo en que los estados del cuerpo vivo y los procesos se hallan psíquicamente representados, y cómo éstos mismos están condicionados por los estados psíquicos y cómo ellos, por otra parte, condicionan a los estados psíquicos. La labor de la psicofísica, como se ve sin más, es posible únicamente en la conexión con las investigaciones psicológicas o basándose en ellas. Hay que conocer los estados psíquicos para indagar sus conexiones con la corporalidad. [663] Así, entre las ciencias de la subjetividad, llegamos a conocer a la *psicología* como disciplina hermana y coordinada. Y ahora debemos tratar de entender cuál es su método.

La fisiología se basa ante todo en la observación ajena, en la intuición externa de cuerpos vivos ajenos. Hemos visto ya anteriormente que la percepción del cuerpo vivo como tal remite a la experiencia propia. Pero, en el trascurso de la labor científica, no suele requerirse de ordinario el recurrir a esta "fuente" de la experiencia fisiológica. El cuerpo vivo y los procesos corpóreos producen sus efectos en el espacio, y en estos efectos espaciales se basa principalmente la investigación. Las cosas en la psicología son distintas. Claro está que la psicología parte también de la [664] intuición exterior de la individualidad psíquica ajena, pero no puede detenerse en ella. La psique del individuo ajeno se manifiesta en el trascurso de sus estados psíquicos. Los estados psíquicos, por su parte, tienen también seguramente una faceta exterior (la "expresión"), pero ellos mismos son de naturaleza no espacial, y, por tanto, lo que son no puede apreciarse por ninguna intuición externa. Para analizarlos, hay que recurrir siempre, de alguna forma, a la experiencia propia. Aunque el psicólogo, que trabaja con experimentos y estadísticas, utiliza las declaraciones de las personas sometidas a examen, para informarse sobre sus estados psíquicos, sin embargo es *su propia* experiencia la que constituye la base del análisis científico. Si en el [665] experimento psicológico se eliminan todas las declaraciones de la persona sometida a examen, y uno se confía únicamente en lo que puede leerse en los aparatos con los que se mide, por ejemplo, el número de pulsaciones, la intensidad de la respiración, etc., y lo valora como signos de un estado de excitación, entonces uno investiga los síntomas somáticos de un estado psíquico, y puede utilizarlos únicamente como puntos de apoyo para el enjuiciamiento de ese estado, si se presupone ya lo que ese estado es en sí mismo, y el hecho de que se halla en conexión funcional con aquellos procesos corpóreo-físicos, y, además, si uno se representa ese estado en su condición peculiar con arreglo a los síntomas constatados externamente. De lo que el estado psíquico es en sí mismo, de ello se adquiere noticia únicamente por el hecho de que éste se manifieste en el trascurso de una vivencia, [666] y de que puedan investigarse las vivencias según su esencia (y como dijimos con anterioridad: *sólo* según su esencia). Por consiguiente, toda labor psicológica presupone la investigación de las vivencias puras, tal como las describe la *fenomenología*. Por el contrario, si se quisiera objetar que la psicología se cultivó ya mucho antes de que existiera el método fenomenológico, entonces tendríamos que responder: 1) Toda labor psicológica se ha basado siempre en una *descripción* de las vivencias, cuyas condiciones empíricas se proponía investigar, es

decir, ha tratado de entender siempre las condiciones empíricas de las mismas, aun antes de que se iniciara la investigación experimental y la explicación teórica de la atención, de la memoria, de la fantasía, etc., reflexionando –aunque quizás sólo fugazmente– [667] acerca de lo que había que entender por "atención", "fantasía", etc. Y, en consecuencia, se consideró que la *psicología descriptiva* era el fundamento o la etapa preliminar de la *psicología explicativa*, la cual trata de sondear las leyes que rigen la aparición de los correspondientes estados psíquicos. Si recordamos que una descripción de las vivencias es posible únicamente como descripción de la esencia (aunque su punto de partida pueda ser también una vivencia constatada de hecho), entonces veremos que en aquellas descripciones tenemos ante nosotros una investigación fenomenológica rudimentaria y no consciente de sí misma. 2) La psicología merece únicamente el nombre de ciencia, cuando trabaja con conceptos aclarados. Ahora bien, esto quiere decir: [668] cuando trabaja únicamente con conceptos que se han adquirido mediante una labor fenomenológica. Las investigaciones empíricas que realizan su labor con representaciones generales confusas (como las que se tienen en la experiencia cotidiana, en virtud de reflexiones ocasionales), no pueden sacar a la luz sino un montón de hechos aislados, pero sin obtener resultados verdaderamente científicos. El rigor de la psicología no hay que buscarlo en la exactitud propia de las ciencias naturales, porque a un tratamiento numérico son accesibles únicamente las condiciones naturales de los hechos psíquicos, pero no éstos en sí mismos. El rigor de la psicología consiste únicamente en la pureza y la exactitud de su estructura conceptual, tal como es posible únicamente en virtud de análisis fenomenológicos. Tan sólo cuando la psicología está equipada con semejante material conceptual, puede [669] abordar la tarea que le es propia, la investigación de las leyes por las que se rige el trascurso efectivo del acontecer psíquico: la formación de disposiciones, los rendimientos de la memoria, etc. Estas leyes psicológicas concuerdan con las leyes naturales en cuanto son de carácter empírico-universal, y, por cierto, deben parangonarse con las leyes biológicas, por cuanto no son capaces de una formulación exacta (es decir, matemática). La apariencia de exactitud matemática se consigue únicamente cuando se investigan las relaciones de los fenómenos corpóreo-físicos concomitantes o consecuentes de los estados psíquicos con los "estímulos" exteriores, es decir, con los efectos físicos, los cuales pueden determinarse numéricamente. Lo psíquico mismo no queda afectado nunca por ello. Sin embargo, [670] estas relaciones, como condicio-

nes del acontecer psíquico, pertenecen conjuntamente al campo de investigación de la psicología, o al de la psicofísica y la psicofisiología, de las que ella, lo mismo que la fisiología, tiene necesidad para su complementación.

<3. *Ciencias del espíritu*>[152]

<α) *Legalidad del ser de la vida espiritual y su cooperación con leyes psicológicas*>

Ahora bien, con las leyes puramente psicológicas y psicofísicas no se agotan las condiciones del acontecer psíquico, el cual no puede deducirse de ellas enteramente. No, sino que entra en juego una ley enteramente distinta. Los estados psíquicos no son analizados suficientemente, cuando se los considera únicamente como tales, como "*modi*" de la psique o del organismo psicofísico. Las correspondientes vivencias, por cuanto son de carácter intencional, [671] tienen un contenido de *sentido*, *significan* algo, tienden hacia algo que no pertenece al organismo, sino que está tomado del mundo de los objetos, y el sentido de las vivencia no es indiferente para el trascurso del acontecer psíquico. Al sujeto lo denominamos *espiritual*, por cuanto no sólo tiene estados psíquicos, sino que experimenta sentido y está sometido a *leyes de sentido*; denominamos *vida espiritual* al acontecer psíquico, por cuanto es significativo, y a las leyes mismas del sentido las denominamos *leyes de la vida espiritual*[153]. La conexión de las vivencias, según la cual una de ellas, en virtud de su contenido de sentido, suscita otra vivencia (por ejemplo, el temor a un peligro suscita una acción de defensa), se denomina *motivación*[154]. Se trata en todo ello de un principio fundamental de la vida espiritual, que en cuanto a su significado debe [672] situarse en el mismo nivel que el principio causal. Ahora bien, existe una gran diferencia entre las leyes causales empíricas y las leyes de la motivación o del sentido[155]. La conexión individual, que en ambos casos remite a una ley, se constata tan sólo en el primer caso, mientras que en el segundo es *comprendida*. Constatamos el hecho de que el martillo, con sus golpes,

---

152 Como quedó anotado en el índice de este escrito, Edith puso este título tachando el que tenía puesto: "Estructura y conocimiento del ser espiritual". Véase su obra *Estructura de la persona humana* (OC IV, pp. 581s).

153 Véase su obra *Sobre el problema de la empatía* (cf. pp. 179ss).

154 Véase su obra *Causalidad psíquica* (cf. pp. 292ss).

155 Véase su obra *Causalidad psíquica* (cf. pp. 288ss).

moldee el hierro. Eso lo vemos, y cuando hemos descubierto las leyes físicas por las cuales se explica este proceso, entonces conocemos la necesidad natural por la que se produce. El que una persona, en un arrebato de cólera, derribe a golpes a otra persona, eso lo entendemos; la conexión es *evidente* en un modo tal que no se realiza jamás en los procesos parciales de un acontecer causal (ni siquiera cuando se trata de un acontecimiento causal psíquico), y esta evidencia hace posible captar la conexión [673] como una ley universal. Por consiguiente, las leyes del sentido se nos revelan en la intuición y la comprensión de las conexiones de la motivación individual. No es necesario establecer hipótesis y verificarlas por medio de una acumulación de casos particulares que se ajusten a la ley. En consonancia con ello, no existe aquí tampoco una necesidad por naturaleza. La necesidad de las leyes del sentido, que se manifiesta en su evidencia, es menor y mayor. Mayor –porque la conexión es en cierto sentido una conexión insuprimible. Es verdad que, por su misma esencia, la cólera no puede motivar jamás una acción benévola; eso reside en su sentido, que constituye parte de su esencia. Menor, porque no es necesario que el acontecer real se efectúe estrictamente según las leyes de la motivación. [674] Es comprensible que la cólera motive una acción hostil; pero la cólera puede existir también sin que se descargue en semejante acción. Con ello no se suprime la ley del sentido (como se suprime una ley de la naturaleza, en cuanto un caso particular se halla en contradicción con ella), porque no existe una necesidad esencial, sino que se da la expresión de una *posibilidad esencial*.

Este carácter de las leyes de la motivación permite comprender cómo ellas, *juntamente* con las leyes de la naturaleza o las leyes psicológicas, determinan el acontecer psíquico real. La posible conexión de sentido llega a ser real, cuando se han cumplido las condiciones psíquicas o psicológicas para ello. La cólera se descarga en un acto violento (independientemente de los motivos que lo contradigan), cuando no sólo las energías psíquicas sino también las energías físicas son suficientes para semejante arrebato de cólera.

[675] La voluntad debe considerarse como otro factor más que puede obstaculizar paralizando esas posibilidades de motivación. De ello prescindimos por el momento. Por ahora lo único que nos interesa es que, para un tratamiento exhaustivo de los hechos psíquicos, es necesario tener en cuenta su referencia al sentido y las leyes a las que esos hechos obedecen *como* acontecer dotado de sentido o como acontecer espiritual. Pero la indagación de esas leyes mismas no es ya

tarea de la psicología –porque la vida espiritual es concebible también en otra forma que no sea la vinculada a la estructura psíquica que se ajuste a la experiencia, y porque, incluso desligada de esa estructura estaría sometida a las mismas leyes del sentido–, sino que es tarea de la *ciencia del espíritu*.

[676]

<β) *Ciencias del espíritu apriorísticas y empíricas*>

Con esto se indica toda una serie de ulteriores disciplinas que se ocupan de la subjetividad. Lo que por el momento requeríamos como "ciencia auxiliar" de la psicología era la investigación de las leyes universales del sentido. Son, como veíamos, de naturaleza apriorística; son expresión de posibilidades esenciales. Ahora bien, el sector de problemas de la ciencia apriorística de sentido tiene un alcance mayor de cuanto conocemos hasta ahora. No sólo las conexiones de las vivencias están dotadas de sentido, sino que lo está también la estructura de los sujetos, en cuanto son centros dotados de sentido, centros de vida espiritual, es decir, lo que denominamos *personas espirituales*. Están dotadas de sentido, en su estructura, las *agrupaciones sociales* de personas espirituales, agrupaciones en virtud de las cuales la vida de esas personas armoniza en la realización de conexiones de sentido[156]. [677] Finalmente, están dotadas de sentido las formaciones que surgen como nuevas objetividades en la vida espiritual y en la convivencia: el lenguaje, el derecho, el arte, el Estado y otras organizaciones de la vida comunitaria, en una palabra: todo lo que puede sintetizarse con el término de *cultura* o de *espíritu objetivo*[157]. Todos esos centros y plasmaciones de la vida espiritual necesitan una investigación de su estructura universal de sentido. Y esa investigación ha de realizarla la ciencia apriorística del espíritu.

Ahora bien, formaciones tales como la persona, la comunidad, el derecho, el Estado, etc., no existen sólo como estructuras universales de sentido, sino también como realidades que se hallan en conexión con el mundo real: Cromwell[158], el pueblo inglés, el derecho romano, el Estado prusiano, etc. Todo ello son objetos de nuestra [678] experiencia y son accesibles a un tratamiento científico de la experiencia.

---

156 Véase su obra *Estructura de la persona humana* (cf. OC IV, pp. 713ss).

157 Véase su obra *Individuo y comunidad* (cf. pp. 519-520).

158 Podría referirse a Oliver Cromwell (Huntingdon 1599 – 1658 Londres), militar inglés y hombre de Estado.

Llegamos con esto al terreno de las *ciencias empíricas del espíritu*. Encontramos aquí la posibilidad de aplicar un método análogo al que es corriente en las ciencias naturales: el método de una descripción de los tipos genéricos empíricos de razas humanas y de pueblos, de formas estatales y económicas, que se parangonan con la descripción que en las ciencias naturales se hace de las rocas, de las plantas y de los animales (por reflexiones anteriores sabemos que todas esas descripciones tienen como presupuesto o encierran en sí una aprehensión de la esencia). Además, pueden hallarse también leyes empíricas de la evolución del lenguaje, de la formación de los Estados, etc., que tengan su analogía en la leyes biológicas y psicológicas. Sin embargo, aun independientemente de ello, existe además en el terreno del espíritu algo que no tiene [679] paralelos en el ámbito de la naturaleza y que, por tanto, ha de tenerse en cuenta aquí especialmente: una investigación de las formaciones *individuales*. Ésta es la tarea de aquellas disciplinas en las que se suele pensar comúnmente, cuando se habla de las ciencias del espíritu: la *historia* y las *ciencias de la cultura* (filología, jurisprudencia, etc.). Habíamos tratado de mostrar anteriormente que las ciencias naturales no se ocupan de la individualidad de sus objetos, porque la individualidad de su ámbito puede captarse como punto de intersección de leyes universales, y *sólo* puede captarse *de esta manera*. Si ha de haber una ciencia acerca de los individuos espirituales, entonces la individualidad habrá de entenderse en este caso de manera distinta que en las ciencias de la naturaleza: no simplemente como una unicidad numérica, sino como un *estado cualitativo propio*. Y ese estado debe poder captarse entonces en sí mismo. [680] Eso es lo que debemos investigar ahora.

<γ) La captación de la individualidad en las ciencias del espíritu; el problema de la expresión>

Toda formación espiritual, como afirmamos, tiene una cualidad propia de ella y propia únicamente de ella: es lo que en el individuo espiritual denominamos su peculiaridad personal. Toda formación espiritual tiene, por otro lado, una estructura universal de sentido; es un tipo que debe entenderse *a priori*. Es comprensible que pueda captarse gnoseológicamente con ayuda de rasgos universales que lo estructuran. Sin embargo, parece enigmático de qué modo pueda uno apoderarse de la individualidad misma. ¿Cómo es posible que el historiador nos trace la imagen de una personalidad histórica, siendo así que para su descripción dispone únicamente de expresiones genera-

les? ¿No tendrá que estancarse necesariamente en lo que es típico? En definitiva: [681] la individualidad no puede expresarse en palabras; es algo último que, sólo puede ser contemplado y mencionado con un nombre propio. El historiador, si logra realizar su tarea, podrá hacer únicamente que se presente viva ante nosotros una intuición de la personalidad que nos revele su individualidad. Deberá lograrlo por los medios que le proporciona el lenguaje. Y podrá hacerlo porque los rasgos universales, de los que participa la personalidad, y la individualidad no se hallan yuxtapuestos, sin relación alguna, en la unidad de la persona. Tan sólo con una combinación, sumamente determinada, de rasgos universales, es compatible en cada caso la individualidad, la "nota personal". Esta combinación de rasgos universales, de elementos de sentido, es ella misma una conexión de sentido, pero una combinación *singular y única*. [682] Cada uno de los elementos de sentido debe captarse en sentido universal (como veíamos en la conexión singular de la motivación) y debe reflejarse en expresiones universales. No es ya el conjunto. Tenemos aquí un tipo individual, una *idea individual*[159]. No se puede indicar con precisión cuántos rasgos y cuáles deban tomarse de la estructura de una personalidad (o también de otra formación espiritual: de una situación histórica, del sentir de una época, etc.), a fin de que el oyente o el lector que los entiende, pueda obtener, a base de estas indicaciones, una intuición del conjunto y, con ello, de la individualidad. Hay rasgos particulares que dicen mucho y otros que dicen menos, que "no son característicos". El investigador del espíritu debe tantear en qué punto de su descripción se logra la impresión que él quiere alcanzar –de la misma manera enteramente en que el pintor no puede saber de antemano qué [683] pinceladas y cuántas pinceladas serán necesarias para plasmar fielmente un retrato o para lograr cualquier otro efecto pretendido. Claro que tanto en este caso como en el anterior existe la posibilidad de desarrollar una técnica y de darse cuenta de cuáles son sus principios (pensemos tan sólo en las leyes de la perspectiva o en el arte representativo consciente del "*roman expérimental*"). El investigar estos principios en concreto es una importante tarea de la metodología de las ciencias del espíritu y de la ciencia del arte. (Para indicar únicamente en qué dirección deben moverse semejantes investigaciones, recordemos las observaciones, formuladas precedentemente, sobre diversos niveles de profundidad del alma, en los cuales tienen sus raíces las diversas expresiones vitales de una persona. [684]

159 Véase su obra *Individuo y comunidad* (p. 486).

Según que el lugar de su origen se encuentre más cerca o más lejos del centro de la persona, cambia el valor expresivo de las expresiones vitales y cambia su importancia para la representación de la individualidad). La importancia de tales investigaciones no debe subestimarse; pero habrá que saber claramente que por este camino no puede llegarse nunca a una exactitud matemática, y que el ideal de tal exactitud carece por completo de sentido en este terreno.

Tenemos el problema de saber cómo las ciencias empíricas del espíritu son capaces de adueñarse de la individualidad, primeramente a partir de la representación conceptual, que es común a ellas y a las artes, en cuanto éstas la expresan en palabras. [685] Esta contemplación debe completarse mediante una investigación de los caminos por los cuales el conocimiento propio de las ciencias del espíritu se adueña de sus objetos; por medio de ella se aclarará a la vez qué relación guardan entre sí el tratamiento científico y el tratamiento artístico de las plasmaciones del espíritu individual, y qué actitud debemos adoptar ante la opinión, muy difundida, de que la historia, por ejemplo, no es una ciencia sino un arte. En el centro de todas estas investigaciones se halla el *problema de la expresión*. Así como hay medios expresivos que hacen posible la representación de la individualidad espiritual, así también hay manifestaciones expresivas que proporcionan al investigador el acceso a la las realidades espirituales. La "expresión" hay que entenderla, en todo ello, en un doble sentido. [686] Como sabemos por anteriores dilucidaciones acerca del conocimiento de personas, la sedimentación de la vida espiritual en manifestaciones externas perceptibles sensiblemente es principalmente aquello por lo cual adquirimos noticia de esa vida: la plasmación del cuerpo vivo en la expresión mímica, la plasmación de material natural en "obras" dotadas de sentido. Son expresiones en un segundo sentido las mociones vitales mismas, de las que obtenemos conocimiento por medio de las formas expresivas hace poco mencionadas, por cuanto todas las distintas mociones vitales espirituales remiten a un centro espiritual, desde el cual irradian: una persona o una comunidad de personas. Acerca de las obras hay que hacer resaltar además que no sólo son expresión de una vida [687] personal (en el doble sentido del término "expresión"), sino que además llevan en sí una propia vida y pueden valorarse como formaciones espirituales independientes. Y también en este caso la expresión entra en función en ambos significados, y en consonancia, por el lado del sujeto, se da una doble manera del *entender*: si yo quiero captar el contenido espiritual de una poesía, entonces he de entender primeramente el senti-

do de las palabras, el cual se me presenta en signos sensibles –hablados o escritos, audibles o visibles–, y además, partiendo de los distintos elementos del sentido, he de penetrar hasta la unidad del sentido, que constituye el contenido espiritual.

En lo sucesivo vamos a excluir de nuestra consideración las obras espirituales como objetos de la ciencia del espíritu y, para esclarecer [688] el procedimiento de la ciencia del espíritu, nos contentaremos con tomar en consideración la investigación metodológica de la vida personal. Con ello prescindiremos de las "ciencias de la cultura" y nos limitamos al campo de la *historia*. Queremos hacer notar inmediatamente que, con el problema que nos ocupa actualmente, no se agota, ni mucho menos, la problemática de la filosofía de la historia. Primeramente nos proponemos tan sólo aclarar, con ayuda de un material con el que tiene que ver la historia, una cuestión que es de importancia primordial para todo el campo de las ciencias del espíritu.

<δ) El método histórico como ejemplo del procedimiento de las ciencias empíricas del espíritu>

<El concepto de la "fuente">

En el primer caso, el problema de la expresión –contemplado desde un determinado punto de vista– coincide con el problema de la *fuente* histórica. En la medida en que la vida personal, que se nos revela por medio de manifestaciones expresivas, [689] puede reclamar el derecho a ser denominada histórica (cuándo sucede esto, no vamos a investigarlo ahora), habrá que designar como material de fuente a las correspondientes manifestaciones expresivas[160].

Entre las manifestaciones expresivas y la vida espiritual que se imprime en ellas existen conexiones de índole universal (las denominamos conexiones *simbólicas*), de tal manera que determinados tipos de formas externas dan expresión a determinadas formas típicas espirituales. Así como vimos en las conexiones motivacionales que cada una de ellas es comprensible en sí misma y admite una aprehensión universal, así sucede también con las relaciones simbólicas. Intentos por captar en forma científica tales relaciones universales expresivas o simbólicas, los realizan la fisiognómica y la grafología. No pode-

160* Para un desarrollo ulterior del concepto de fuente véase la p. 896.

mos detenernos aquí a estudiar la posibilidad de estas investigaciones [690] y de otras que corren paralelas a ellas. A nosotros lo único que nos interesa aquí es mostrar que, a consecuencia de la universalidad o de la tipicidad de las relaciones simbólicas, las manifestaciones expresivas no sólo expresan en estas últimas una intuición individual, etc., o hacen posible la vida espiritual, sino que además permiten una descripción en conceptos típicos. A fin de penetrar a través de tal tipicidad hasta lo individual, que se vive en las formas típicas, para ello nos sirve la expresión en el segundo sentido del término, la referencia de todas las manifestaciones vitales a un centro vital.

<Verdad artística y verdad histórica>

El arte de la *interpretación* consiste en poder utilizar las formas expresivas o las fuentes de tal modo que, a través de ellas, uno se remonte hasta su origen. Por consiguiente, la posibilidad de la interpretación, como la de la representación de la individualidad espiritual, [691] se basa en la conexión de sentido en la que se hallan todas las expresiones de la individualidad misma. Descubrir la conexión individual de sentido, que una persona represente con todos sus efectos, es una tarea que es común al historiador y al artista. El hecho de que se penetre con la mirada en tal conexión, es la primera condición de la veracidad artística e histórica; el arte de la representación se añade sólo como requisito ulterior, que debe exigirse a ambas. Las distinción entre las dos se basa únicamente en que la veracidad artística se agota en el hecho de llegar hasta el fondo de la unidad de una persona (o de alguna otra formación espiritual), y de representarla de manera fiel. El artista no reivindica el derecho que el historiador ha de reclamar: [692] describir la vida espiritual "tal como ésta fue"; él pretende mostrar únicamente cómo esa vida *pudiera* haber trascurrido, y de tal manera que para la realidad le falte únicamente la garantía de la experiencia[161]. Por el contrario, el historiador tiene que apoyarse enteramente en la experiencia. Por consiguiente, la distinción se efectúa en el terreno de la expresión entendida en el primer sentido del término, en la utilización de las fuentes. El artista *no necesita* tomar como punto de partida la expresión. Puede comenzar en el centro; lo primero que en él adquiere vitalidad es la individualidad misma, y ésta sólo necesita desplegarse posteriormente hasta llegar a

161* En este punto no nos preguntamos si, desde el punto de vista estético, se debe exigir veracidad al artista. En todo caso, *si* se hace tal exigencia, entonces ésta sólo puede formularse en el sentido indicado.

una estructura personal y a un curso vital, que produzcan una conexión de sentido que sea acorde con la individualidad. En este despliegue la expresión (aun antes del paso a la representación) desempeña un papel en los dos sentidos del término. Porque [693] tiene que realizarse de tal manera, que toda moción vital que la fantasía creadora intuye, conduzca precisamente a aquella individualidad que constituyó el punto de partida, y que toda manifestación externa conduzca a tal moción vital. Para una creación de este género no se presupone ningún vínculo con el material de las fuentes. Por otro lado, tal vinculación es concebible y de hecho existe seguramente en la mayoría de los casos. El artista puede sentirse conmovido por una individualidad, en la que él ha penetrado a través de las formas expresivas. Pero ese enlace no significa para él ningún vínculo duradero. Si ulteriores expresiones de la vida hablan en contra de la primera impresión recibida por el artista, éste no necesita abandonar como ilusoria la individualidad que él pensaba haber captado, sino que puede retenerla, dejando a un lado los hilos de la experiencia. [694] Él puede mantener su propia "imagen" de Napoleón, tal como la había captado una vez, aunque un posterior estudio de las fuentes le enseñe que el Napoleón "histórico" apareció de manera diferente de como aparece su héroe. Ahora bien, cuál sea el Napoleón histórico, eso debe indagarlo el investigador de la historia, y éste no tiene ningún derecho a rechazar sin más ningún testimonio de las fuentes por amor a una impresión recibida una vez. Claro que hay que acentuar que esa impresión forma parte conjuntamente de los criterios por los cuales hay que medir el valor de una fuente.

Para entender esto y para justificar a la vez nuestra anterior equiparación entre la fuente y la expresión, hay que decir todavía algunas cosas más acerca del concepto de la fuente histórica. Porque nuestra utilización del término no coincide enteramente con la que es corriente en la metodología histórica. Nosotros [695] entendemos por fuente todo testimonio perceptible por los sentidos que nos dé noticia de la vida espiritual del pasado[162]. La limitación al pasado parece definir la fuente deslindándola de la expresión, o delimitarla diferenciándola de las manifestaciones expresivas que son también el medio para captar la vida espiritual del presente. Pero una reflexión más detenida nos

162* Independientemente de su significado como fuente, los mismos objetos pueden ser contemplados también puramente a partir de su propio contenido, como estructuras autónomas de la cultura, de la misma manera que los reúne la arqueología y los interpreta la filología.

mostrará que la determinación de la relación mutua entre ambas no es tan sencilla.

<Testimonio y relato>

Como fuentes deben considerarse: 1) Los *testimonios* o productos de la actividad espiritual que se han conservado hasta el presente: obras, instituciones, expresiones manuscritas de toda índole. Todas ellas son formas expresivas inmediatas que se entienden en el doble sentido del término, en actos simples de *entender* o de *interpretación*. 2) Los *relatos* sobre la vida espiritual pasada y sobre sus [696] productos: son relatos inmediatos proporcionados por testigos oculares, o relatos mediatos que se basan en relatos inmediatos. Los relatos, al igual que los testimonios, se hallan presentes ante nosotros y son testigos, ellos mismos, de una vida espiritual: pero no *de la* vida que es la que interesa precisamente al historiador, y acerca de la cual los relatos quieren narrar. Son *expresión* de la personalidad del informador y *descripción* de las personalidades, de los sucesos, etc., que son el objeto de la investigación. El informador es un observador actual de la vida pasada y llega de nuevo hasta ella por el camino de la expresión. En este sentido, todas las fuentes se basan en último término en manifestaciones expresivas, y así es como debía entenderse nuestra equiparación.

<Determinación e interpretación>

Ante los testimonios, la tarea del historiador consiste en la *determinación* y en la *interpretación*. Por [697] determinación entendemos la constatación de la conexión espacial, de la conexión temporal y de la conexión de sentido, en las cuales se encuentra el testimonio. Para esta constatación hay primeramente puntos de apoyo exteriores: el grado de erosión de una piedra puede ayudar a determinar su antigüedad, su índole mineralógica juntamente con los conocimientos históricos ya existentes pueden conducir al lugar en que fue utilizada; del mismo modo los signos de que se sirven las inscripciones talladas en la piedra pueden delimitar dentro de ciertos límites el tiempo y el lugar, e igualmente pueden hacerlo las formas de lenguaje empleadas; además, éstas pueden proporcionar eventualmente información sobre la ocasión en que se compuso la inscripción (fórmulas típicas empleadas en inscripciones sepulcrales, en contratos, etc.), es decir, pueden informar sobre la índole de la conexión de sentido [698] a la que pertenecen. Como complemento se añade el contenido de la inscripción,

mediante el cual la conexión de sentido no sólo se ha de delimitar ya según su índole, sino que se ha de descubrir en su determinación individual (lo cual, como es lógico, puede no lograrse en cada caso concreto). En este lugar se tocan la determinación y la interpretación. Porque la interpretación significa la captación de la vida espiritual que habla desde un testimonio, y se logra cuando el contenido de un testimonio es descubierto en su determinación individual; por otro lado, el descubrimiento con fines de determinación no necesita ser completo; el contacto con la vida espiritual, sin el cual no se puede lograr ninguna compleción, no es necesario para la determinación. [699] En efecto, es concebible que un testimonio pueda quedar fijado claramente con ayuda del contenido entendido según su tenor literal, por ejemplo, como un tratado comercial concertado entre Roma y Cartago en un determinado lugar y en un momento determinado. La tarea de la determinación queda entonces completamente resuelta. Pero no por ello se comprende necesariamente el pleno contenido de sentido de ese acuerdo; no por ello se penetra hasta la individualidad espiritual del hecho histórico. Y mientras esto no suceda, la interpretación no está lograda y no se ha alcanzado ningún conocimiento histórico. Por otro lado, puede suceder que la interpretación se logre sin que [700] sea posible una determinación exacta. Una carta encontrada puede entenderse como expresión de una personalidad, puede captarse también en su sentido individual la relación de esa personalidad con el individuo al que va dirigida la carta, y la situación vital especial de la que la carta da noticia, sin que haya puntos de apoyo que permitan fijar según el tiempo y el lugar esa conexión de sentido. Y mientras no suceda esto, no vuelve a conseguirse ningún conocimiento histórico.

Ahora bien, hay que acentuar que los dos elementos que hemos realzado aquí como pertenecientes necesariamente a un hecho histórico, y que hemos deslindado entre sí [701] –el contenido de sentido individual y la integración en una conexión ordenada espacial y temporalmente– no se encuentran yuxtapuestos sin relación alguna. Cada conexión que se despliega en espacio y en el tiempo, es una *conexión de sentido*, y los contenidos particulares de sentido que llegan a sernos accesibles por medio de diversos testimonios, pertenecen como una parte a la totalidad de esa conexión y no llegan a ser plenamente conocidos sino cuando se hallan integrados en la conexión en el lugar que les corresponde por su sentido. Según esto, el carácter completo de la interpretación puede significar dos cosas: 1) Como lo hemos entendido hasta ahora: la penetración hasta la realidad espiritual indi-

vidual que habla desde el testimonio. 2) La comprensión del significado de esa realidad en la conexión total del acontecer histórico, el cual es a su vez individual. Si se consiguiera la meta final ideal del [702] conocimiento histórico, la visión global de toda la conexión, entonces la determinación sería superflua; tiene únicamente el valor de una muleta, que ha de ayudar a que la interpretación se sostenga sobre sus piernas: un apoyo del que los espíritus finitos tienen necesidad, porque el carácter completo de la interpretación es para ellos una meta que se halla a infinita lejanía, pero no es una posibilidad real.

<Crítica>

Si pasamos ahora del testimonio al informe, entonces vemos que a las tareas de la determinación y de la interpretación, que entran en juego de varias maneras, se les añade una nueva tarea: la de la *crítica*. Es necesario siempre investigar la credibilidad del informador. En esto hay que tener en cuenta diversos puntos de vista: en primer lugar hay que examinar la veracidad de la correspondiente personalidad, porque existe la posibilidad de que el informe [703] represente un intento intencionado de engañar. Para comprobar esto, –en el caso de que la personalidad y la intención de engañar no sean conocidas suficientemente por otras fuentes– habrá que considerar el informe mismo como un testimonio que puede proporcionarnos luz sobre su autor. Naturalmente, no habrá que esperar que se obtenga siempre una respuesta clara a esta cuestión. Mientras exista duda sobre la credibilidad, entonces hay que acoger con reservas el contenido del informe. Si está probaba la intención de engañar, entonces habrá que indagar primeramente cuáles son sus motivos, a fin de averiguar posiblemente la dirección en la que el informe se aparta de la verdad, y salvar así algo del informe, en el caso de que no demuestre que es una completa invención. No podemos exponer [704] aquí detalladamente la técnica de este procedimiento. Hay que acentuar únicamente que en toda ella –junto a otros testimonios e informes– el informe que ha de examinarse representa de nuevo, él mismo, un papel en su calidad de testimonio.

Supongamos ahora que la veracidad del autor ha de considerarse probada, y que él ha redactado de buena fe su informe. Pero con ello no queda asegurada, ni mucho menos, su fiabilidad, sino que han de tenerse en cuenta las numerosas fuentes de engaño que, en contra de la voluntad del informador, pueden conducir a desfigurar los verda-

deros hechos: la deficiente comprensión de la individualidad ajena y de sus motivaciones, y el deslizamiento, condicionado por ello, de motivos falsos en virtud de conclusiones erróneas sacadas [705] por uno mismo y aplicadas a otros, o deducidas también de "experiencias generales"; la dependencia de opiniones preconcebidas (por ejemplo, un punto de partida partidista); luego los engaños que se pueden producir en la percepción y el recuerdo. Los medios para descubrir tales fuentes de engaños son los mismos que indicábamos antes: la comparación con otros testimonios e informes y la valoración del informe en cuestión como testimonio. Tan sólo un punto vamos a considerarlo aquí más detalladamente: cuando por algún testimonio o informe –en este caso se trata principalmente de testimonios– nos sale al paso una individualidad espiritual, por ejemplo, la de una personalidad, entonces retendremos ese descubrimiento y lo utilizaremos como piedra de toque para la valoración de otras fuentes que digan algo [706] sobre el mismo objeto. Desde luego, el historiador no tiene derecho a desechar otras fuentes –como se recalcó ya anteriormente. Pero cuando la fuente de la que él obtuvo su impresión, está bien acreditada, entonces él puede aducir conjuntamente otras fuentes que estén menos bien acreditadas, en la medida en que se hallen de acuerdo o sean incompatibles con aquella impresión, o puede rechazarlas como inútiles. Es especialmente valioso el contacto inmediato con la individualidad, tal como los testimonios la trasmiten frecuentemente, para utilizarlo como criterio para juzgar acerca de la credibilidad de los informes. Por consiguiente, el arte de la interpretación es un pilar básico de la crítica, la cual, por su parte, es de nuevo únicamente un punto de transición hacia una ulterior labor interpretativa. Porque, en cuanto han terminado las [707] investigaciones previas de la crítica, entonces el contenido de los informes, liberado de sus escorias, se encuentra ya ante nuestros ojos como un material histórico que quiere que lo entendamos, ya sea que nos limitemos a reproducir los actos de comprensión efectuados por el informador, o bien que, basándonos en las formas expresivas que él describe, tratemos de abrirnos el camino hacia la vida espiritual que habla a partir de ellas, una vida espiritual hasta la cual informador quizás no había penetrado aún por sí mismo.

El concepto de la crítica se entiende muchas veces en un sentido más amplio que aquel en que lo entendimos nosotros, cuando lo restringíamos al terreno de los informes. También en los testimonios existe el peligro de la falsificación (obras de arte y antigüedades imitadas, documentos falsificados, etc.), y hay que demostrar su auten-

ticidad. Sin embargo, en esta prueba de autenticidad [708] se trata de algo diferente de lo que nosotros hemos definido como crítica. Nuestra crítica significaba la confrontación con el intermediario que, en cada informe, se halla entre nosotros y la realidad histórica. La prueba de la autenticidad pertenece al terreno de la determinación; en ella existe siempre el peligro de un engaño, de que se sitúe el testimonio en un lugar diferente –del espacio, del tiempo, de la conexión de sentido– del lugar al que pertenece. Y existe además el peligro de que esta posibilidad de engaño sea utilizada sistemáticamente por falsificadores. Contra esta posibilidad no existe ninguna otra medida de seguridad que la de una aguda observación. La investigación se mueve aquí siempre en una dirección, mientras que en la crítica ha de seguir de antemano una doble dirección: orientándose hacia el observador y también hacia [709] el contenido del informe. Si en la determinación se descubre la huella de una falsificación, entonces el testimonio queda descartado de la serie de los testimonios sencillos, hace acto de presencia un intermediario con el cual uno ha de enfrentarse, antes de que le sea posible seguir haciendo uso del testimonio. La orientación de la reflexión se escinde entonces como en el caso de la crítica de informes. Hay que descubrir al falsificador y los motivos de la falsificación. Si se trata de una imitación de obras artísticas por afán de lucro, entonces por este descubrimiento no se elimina por completo del valor original de testimonio, o no se lo elimina necesariamente. La imitación de una obra antigua de arte, una imitación que sea tan lograda que pueda inducir a error al experto, fue creada a impulsos del espíritu de la antigüedad y puede considerarse, por tanto, como testimonio de ese espíritu. Supongamos que [710] todas las obras artísticas hayan sido destruidas, y que exista en cambio una serie de imitaciones engañosas, entonces habría que considerar a estas imitaciones como únicos testimonios que siguen hablando del arte antiguo. Claro que en este caso faltaría la posibilidad de contraponer entre sí lo auténtico y lo inauténtico, y de medir de este modo el valor de testimonio que posee lo inauténtico; quedaría como criterio únicamente la concordancia con otros documentos de la vida espiritual de la antigüedad. Pero, prescindiendo de la cuestión del criterio, no puede negarse la posibilidad de que, por medio de falsificaciones, pudiera habérsenos trasmitido el espíritu de una cultura lejana. En tales casos, los testimonios se diferencian de los testimonios auténticos por medio de un índice que los aproxima a los informes: existe una función de intermediación.

En otros casos distintos de los [711] considerados por nosotros –por ejemplo, en la falsificación de documentos– el valor testimonial del documento puede quedar suprimido totalmente en cuanto a lo que quiere atestiguar; entonces conserva todavía eventualmente una significado como testimonio de la personalidad del informador y de las intenciones que le movieron a hacer la falsificación. En ese caso vemos que el testimonio ha llegado a ser "indeterminado".

<ε) El objeto de la historia y su significado para el deslinde del concepto de fuente>

Si queremos entender el concepto de "crítica de las fuentes" en sentido tan amplio que abarque todo examen y verificación de fuentes, es decir, todo lo que entendemos por determinación, entonces habrá que acuñar una expresión especial para la "crítica" en el sentido en que nosotros la entendemos, que representa entonces un caso especial o una tarea parcial.

Asimismo, el término "fuente" tenía para nosotros un significado más estricto del que suele atribuírsele muchas veces. Bernheim[163], por ejemplo, entiende por fuente todo el material por el que [712] se adquiere conocimiento histórico. Y, puesto que él considera como objeto de la historia las actividades de los hombres, vemos que –para él– forman parte también de las fuentes históricas la propia observación, el recuerdo, la tradición, etc. Para poder criticar este concepto de las fuentes, tenemos que confrontarnos con la definición del objeto de la ciencia histórica, que le sirve de base. La ciencia histórica tiene que ocuparse de la conexión de la vida espiritual en todas sus ramificaciones. Pero no todo lo que pertenece a la única y singular corriente del acontecer histórico, dominada por un sentido continuado, es accesible a la investigación histórica. Si uno quisiera incluir toda la vida espiritual en general en el sector de las reflexiones históricas, [713] entonces habría que reconocer también a la expectativa y a la profecía como fuentes históricas, ya que por ellas se anuncia el acontecer futuro. No serían muchos los historiadores que aceptaran esta conclusión. Pero puede de mostrarse que la admisión del acontecer presente como objeto de la investigación histórica, y la admisión de la propia experiencia presente como fuente histórica no está mucho mejor fundamentada. A nosotros nos parece que la investiga-

163 Cf. p. 176.

ción científica del acontecer histórico se limita necesariamente al pasado, y lo hace por las siguientes razones. La corriente de la vida histórica puede compararse en algunos aspectos con la vida de la conciencia individual. Así como en el vivenciar actual del individuo, un vivenciar que fluye continuadamente, se constituyen unidades de vivencia [714] que, en su conexión, forman la corriente de lo que ha fluido, de lo que ha terminado, así también de aquello que está llegando a ser actualmente, una vez que ha llegado a ser, se constituyen las unidades que denominamos datos históricos, épocas, etc. Como hemos visto, a causa del vivenciar actual, durante su actualidad en la conciencia, existe una conciencia que es el fundamento para todo conocimiento de la vida de la conciencia, pero ella misma no es ningún conocimiento. Un conocimiento de las vivencias en el sentido estricto del término, el cual es decisivo para la ciencia, existe únicamente en cuanto ese conocimiento ha fluido ya, en cuanto ha terminado y ha ido a parar al pasado. De manera semejante, hay una conciencia del acontecer histórico presente, que vive en los portadores de ese acontecer. Por ejemplo, el estadista que [715] adopta una decisión cargada de consecuencias, tiene un "sentimiento" del significado histórico de lo que él está haciendo. Pero su acción es un factor del devenir actual en un proceso de devenir, y aquello que llega a ser no puede verse globalmente en su conexión y en su sentido histórico, mientras está llegando a ser. Un conocimiento histórico de ello puede obtenerse únicamente, una vez que ello ha pasado. Cuándo un período haya terminado hasta el punto de que sea accesible al conocimiento histórico, eso es algo que no puede establecerse numéricamente. Es algo que puede mostrarse únicamente por la realidad de que los esfuerzos del historiador se vean coronados por el éxito; de que los hechos con los que él tropieza, ofrezcan un sentido unitario. Mientras no suceda tal cosa, tendremos únicamente una colección de hechos, pero no una obra histórica. [716] La consignación de los acontecimientos presentes en anales, crónicas, memorias, noticias de prensa y "calendarios históricos" de publicación anual no es una historiografía (o "descripción histórica"), sino que únicamente proporciona el material para la historiografía futura. Esto tiene otra razón, además de la ya indicada. Hemos comparado entre sí el vivenciar individual y el acontecer histórico. Ahora bien, no sólo existe entre ambos una analogía externa, sino también una conexión interna. Toda vida espiritual tiene su origen último en personas individuales; la vida y la acción de esas personas, en unión con la totalidad de los motivos que lo ponen en movimiento, es aquello por lo que se constituye el [717] acontecer histórí-

co. Sin embargo, no toda vida espiritual individual entra en la conexión de la historia; no cada "actividad humana" tiene un sentido histórico. El cronista del día anota todo lo que a él le parece digno de señalarse; si lo anotado tiene significado histórico, eso se sustrae a su juicio: tan sólo el futuro historiador, que abarca con su mirada la conexión del acontecer, podrá decidirlo.

Con ello se abre un nuevo punto de vista de la crítica, que tenía que permanecer oculto para nosotros, mientras no intentábamos darnos cuenta del carácter específico de lo histórico: de lo que las fuentes nos ofrecen, hay que eliminar lo que carece de importancia histórica.

Ahora tendremos que preguntarnos: ¿cómo llegamos a aceptar que el historiador sea capaz de penetrar con la mirada en lo que interviene en el curso de la historia del mundo y en lo que queda al margen de ella? [718] Antes de adentrarnos en esta cuestión, queremos justificar de modo conclusivo la definición que hemos dado del concepto de fuente.

En primer lugar, hemos tenido que rechazar como fuentes del conocimiento histórico la experiencia del presente, la observación y el recuerdo. Hay que examinar todavía qué pasa con la *tradición*. Por tradición *no* entendemos la trasmisión oral de sucesos (a ésta la consideramos como informe, al igual que la trasmisión consignada por escrito). Tampoco entendemos por tradición la pervivencia de sucesos culturales que surgieron en una época anterior. Consideramos como tradición el estilo de vida de la actualidad, en cuanto tiene sus raíces en el pasado; las formas de vida en las que hemos ido creciendo; esas formas de vida que nosotros no hemos creado por impulsos propios [719] ni que nos hemos asimilado por vía racional. Hallarse en una tradición significa vivir en comunión con generaciones anteriores; se expresa en ella la continuidad de la vida espiritual. Puesto que el contenido de la tradición procede de épocas pasadas, podría informarnos sobre el espíritu de esas épocas. Ahora bien, como ese contenido no se ha aceptado racionalmente, uno *vive* normalmente en las formas tradicionales sin saber claramente si éstas proceden del pasado, y por tanto no son consideradas tampoco como punto de transición para el conocimiento histórico. Tan [720] sólo en el instante en que las formas son convertidas en objetos, puede uno tomar de ellas noticias sobre el pasado. Esto es lo que sucede casi siempre, cuando uno cesa de vivir en las formas, cuando la tradición ha muerto. Lo que

entonces queda son testimonios externos: indumentarias, canciones populares, formas jurídicas, etc., que –mientras existía aún la tradición de hacer uso de ellas– no emergían en absoluto como testimonios. Se tiene un uso vivo de una tradición, cuando ésta es observada por otros desde el exterior, o cuando ésta, por el contraste con una tradición ajena contemplada desde el exterior, dirige hacia sí misma la mirada. En ambos casos se trata [721] de formas exteriores en las que se sedimenta la tradición, no se trata de la vida interior misma. Esas formas exteriores no van más allá de lo que nosotros habíamos establecido como "fuente": algo que hay que captar en una percepción externa y que da testimonio de vida espiritual. Pero la vida interior, la tradición viva, no es fuente.

Ahora bien, hay que acentuar que con este rechazo de la tradición como fuente, no quiere decirse que ésta carezca de importancia para el conocimiento histórico. Cuando uno hace que coincida lo constatado en una observación externa con las formas de vida vivenciadas ingenuamente, entonces llega a ser un dato para uno mismo la vinculación de la propia vida con el pasado, la continuidad [722] del acontecer histórico. Se observa cómo la corriente de la vida, en la que uno mismo se halla, fluye del pasado, y tan sólo de esta manera uno aprende a contemplar, detrás de las formaciones esclerotizadas que dan testimonio de ella, el fluir de la vida misma.

Algo parecido hay que decir de la "conciencia histórica", que está despierta en los portadores de la vida histórica. No podemos concederle validez como conocimiento histórico, pero tenemos que contarla entre las condiciones para un genuino conocimiento histórico. No es posible conocer el sentido histórico de acontecimiento actuales y escribir la historia del propio tiempo. Pero es [723] posible sentir en sí mismo la pulsación del acontecer histórico, vivenciar como tal el "momento histórico". Y aquel que no sea capaz de ello, no se sentirá nunca conmovido por la vida de épocas pasadas. Quizás reúna material de fuentes muy valioso, pero él mismo no llegará nunca al fondo de lo que son las fuentes. Porque así como el conocimiento de una persona ajena es posible únicamente cuando uno reproduce en sí mismo las vivencias de ella, que remiten el propio vivenciar a su forma original, así también en la comprensión de una época histórica pasada hay una referencia a un vivenciar original del acontecer histórico, como lo permite sólo el propio tiempo, inaccesible al conocimiento científico.

[724]

<El valor del conocimiento histórico>

Volvemos ahora a la cuestión acerca de con qué derecho el historiador puede pretender que descubre la verdadera conexión histórica. El conocimiento histórico –como dice, por ejemplo, Simmel[164]– no llega hasta la realidad histórica, sino que la recompone de múltiples maneras, organizándola en sus categorías. Del acontecer real aduce únicamente lo que es preciso para la comprensión de la conexión de sentido, observada en cada caso, y deja a un lado todo lo demás que no sirve para la comprensión, pero que era indispensable para que el acontecer se realizara tan plenamente [725] como se realizó.

Hemos acentuado también la diferencia entre la vida espiritual en su trascurso original (con todos los entrelazamientos con el mundo natural que pertenecen a ella) y la "historia", tal como el historiador la ve y la representa, pero lo hicimos en un sentido completamente diferente del sentido en que lo hizo Simmel. En el acontecer real mismo reside la diferencia entre lo que es históricamente significativo y lo que carece de importancia. Y aunque las "potencias" históricas son reconocibles únicamente cuando han actuado, sin embargo no se debe deducir de ahí que no existieran originalmente, sino que tan sólo fueron añadidas mediante una interpretación posterior. El sentido nos *está hablando* desde los documentos, y [726] no es generado por el observador. En contra de ello no prueba tampoco nada el hecho de que, partiendo de una misma realidad efectiva, se puedan deducir conexiones de sentido muy distintas, según sea el punto de vista desde el cual el historiador la contemple, y de que no es posible contemplarla sino desde un determinado punto de vista. Es verdad que el historiador de la política, el de la economía y el del arte relatarán cosas muy distintas acerca de la misma época; ninguno será capaz de exponerla exhaustivamente. Pero esto significa únicamente que el contenido de sentido del acontecer original era múltiple, no el que cada uno pueda insertar en él un sentido distinto. [727] En la reflexión sobre el conocimiento de la naturaleza, vimos ya que todo conocer es un analizar, y que de la plenitud de la realidad entresaca siempre únicamente algunos elementos. Esto se aplica también –aunque en forma algo distinta– al conocer histórico. De la conexión de sentido de la realidad histórica, el conocer histórico extrae siempre algu-

164* *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [Los problemas de la filosofía de la historia], Leipzig, 1905.

nos rasgos y capta esa realidad por medio de tales rasgos particulares. Pero el captar por medio de rasgos particulares tiene aquí un sentido diferente que en el caso de la naturaleza, porque se trata de un conocimiento *espiritual* que es captado; se trata de una *individualidad* que habla desde cada rasgo particular, sin que se deje recomponer desde la totalidad [728] de los rasgos particulares, y que se capta plenamente en cada uno de ellos. Aquel que conoce la situación de una época, conoce el "espíritu" de esa época, y el mismo espíritu es el que habla desde sus artes plásticas, desde sus formas sociales, desde su política, etc. Gracias a esa peculiaridad de la vida espiritual, el historiador permanece más cercano a la "realidad plena" que el experto en ciencias naturales –claro que sólo en cuanto se trata de una realidad espiritual y no de un acontecer de la naturaleza, con el cual la vida espiritual se halla entrelazada dentro de la plenitud de la realidad. Si sucediera lo que Simmel pensaba, a saber, que las distintas "elaboraciones" históricas del acontecer real trasformaban ese acontecer, cada [729] una de ellas, a su manera, entonces no se comprendería el que a cada observador y desde cada representación (en cuanto merece llamarse histórica) hable la misma vida espiritual.

Por tanto, podemos admitir como cierto el hecho de que el historiador, por principio, llega hasta la realidad histórica, y de que a él se le revela el sentido de ésta por medio de las fuentes. Claro que con esto no se dice que esa posibilidad que existe por principio, se realice dondequiera que se pretenda haber alcanzado la verdad histórica. En este caso, como en todo conocimiento, existen posibilidades de engaño. Y lo que Simmel considera como el caso normal del conocimiento histórico, eso es efectivamente tal posibilidad de [730] engaño. Existe siempre el peligro de que el historiador no se atenga estrictamente y no se limite a lo que las fuentes dicen, sino que construya e introduzca un sentido. Dondequiera que una fuente admite diversas posibilidades de interpretación, habrá que suponer con bastante seguridad que el investigador no vaya a limitarse a proponer una alternativa, sino que se decida por una posibilidad y siga edificando sobre ella. Y si esto se efectúa con las debidas reservas, entonces la cosa no está mal. Puede contarse con la posibilidad de que el "curso de la experiencia" descubra qué interpretación era la correcta, y hay que estar siempre dispuesto a efectuar [731] correcciones en las afirmaciones formuladas. Todo lo que se ha interpretado ya, puede experimentar una reinterpretación; nada permanece como definitivo. Tan sólo si fuéramos capaces de contemplar globalmente la conexión total de la historia, entonces cada hecho particular estaría también deter-

minado definitivamente en cuanto a su sentido. Puesto que no sucede tal cosa, permanece siempre abierta la posibilidad de despojarse de un engaño. Ahora bien, esto no es una deficiencia que sea inherente sólo a la ciencia histórica, sino que toda experiencia y toda constatación efectuada por medio de una experiencia científica se encuentra en la situación de poder devaluarse por medio de nuevas experiencias; no hay ningún conocimiento definitivo.

<ζ) Objeto y método de las ciencias de la cultura>

La historia trata de comprender la vida [732] espiritual en su conexión, a la que pertenecen también todos sus productos, todas las formaciones "objetivas" del espíritu. Pero, además, toda formación espiritual admite una forma de contemplación aislante y no histórica. Cada una puede contemplarse puramente según su propio contenido, encerrada en ella, sin que se tenga en cuenta cómo ha brotado de la vida espiritual y cuál es el papel que desempeña en la misma. Tal "aislamiento" es necesario todavía dilucidarlo. El desligarse de la conexión histórica no significa todavía un desligarse de cualquier conexión en general. Las formaciones espirituales, a las que uno, con una actitud no histórica, contempla "en sí mismas", no son últimos elementos de sentido, [733] sino una totalidad de sentido que está constituida por elementos últimos y que, por tanto, es, ella misma, una conexión. Y la conexión que, en contraste con sus partes independientes, puede ser aprehendida como un todo independiente y puede ser contemplada en sí misma, es eventualmente miembro de una conexión mayor, de la que ha sido tomada y que, por su parte puede ser contemplada de nuevo como una unidad. Por ejemplo, una palabra aislada o una sílaba es un elemento de sentido, que sólo proporciona sentido completo cuando se halla en conexión con otros elementos.

<Filología>

El objeto de la *filología* son las conexiones completas en sí, que se constituyen tomando como punto de partida palabras. Esto tiene todavía múltiple sentido. La primera totalidad completa en sí, en la que se pensará seguramente, cuando se [734] hable de la filología, es la unidad de un lenguaje. Se trata de una formación muy curiosa. Cada palabra latina en particular está tomada del contexto de la lengua latina; ésta es la totalidad a la que la palabra pertenece como ele-

mento. Pero el conjunto de todas las palabras que pertenecen a la lengua latina, no proporciona ninguna conexión de sentido completa en sí, y no es tampoco en absoluto la lengua latina. Una conexión de sentido completa en sí es toda interpretación, toda poesía, toda obra científica, que esté constituida por palabras. Y la lengua latina es el conjunto de todas las unidades de sentido reales y posibles, que se expresan o pueden expresarse en palabras latinas, o [735] diciéndolo de otra manera: es el conjunto de todas las palabras, en cuanto a base de ellas pueden constituirse unidades de sentido. En efecto, las unidades de sentido, por su contenido, pertenecen a otras conexiones, además de pertenecer a la conexión del lenguaje: toda obra literaria pertenece a la "literatura romana", que constituye una unidad, toda ley pertenece al "derecho romano", toda precepto sacro pertenece al "culto romano", etc. La filología se ocupa de estudiar todas estas formaciones; se ocupa del lenguaje, de las unidades de sentido que están expresadas en las formas del lenguaje, y se ocupa de las conexiones en las que se integran esas unidades del nivel más inferior.

La unidad del lenguaje se fundamenta en diversos factores: es, en primer lugar, una unidad [736] según su carácter puramente *fonético*, independientemente de cualquier significado. Hay una serie de sonidos y de combinaciones de sonidos que sirven para la constitución del lenguaje, mientras que en otros lenguajes hay otros sonidos y combinaciones de sonidos que desempeñan el papel correspondiente. Un segundo factor, que hace que un lenguaje sea una unidad y quede deslindado de otros, es la *articulación rítmica* que reina en él. Luego hay que considerar algo que pertenece ya al terreno del sentido y no pertenece ya al terreno del material fonético, y con ayuda del cual se expresa el sentido: es el carácter *lógico* del lenguaje, las formas lógicas que el espíritu que vive en el lenguaje utiliza preferentemente para dar expresión [737] a lo que él capta. Y, finalmente, hay que mencionar otra característica más que se extiende ya a la esfera del contenido material que se encuentra dentro de las formas lingüísticas. Toda designación lingüística encontró los objetivos intuitivos, que ella denomina con nombres, por medio de un factor que ella toma como "característico" de la plenitud del mismo. Esos mismos objetos son designados en diversas lenguas por medio de diversos factores constitutivos, y es característico de todos ellos el "aspecto" desde el cual contemplan el mundo.

Todos esos factores diversos, en los cuales se imprime el carácter unitario del lenguaje, tienen que ser tenidos en cuenta por la filología.

[738] Y tal puede suceder de un modo que trate al lenguaje como una formación rígida y analice lo que existe en él, sin tener en cuenta que se trata del producto de una evolución. Esta contemplación estática no se quebranta cuando se observan diversos niveles lingüísticos, una secuencia de estratos de formas fonéticas y semánticas. Esto es en primer lugar una simple ordenación efectuada dentro del material existente. Una transición a la reflexión histórica se efectuará solamente cuando trate de *entenderse* cómo un nivel se ha ido desarrollando a partir de otro nivel, cuáles son los motivos que han originado un cambio. En efecto, con ello se dirige la mirada hacia el fluir de la vida [739] espiritual, en el cual el lenguaje se forma y se trasforma, y queda suprimido el aislamiento en el que se efectúa la reflexión puramente filológica.

Sucede algo análogo con las formaciones espirituales que se crean a partir del material del lenguaje. En primer lugar, toda poesía se entiende puramente en sí como obra artística completa; debe insertarse además en el contexto literario al que pertenece; esta misma conexión literaria debe entenderse y analizarse como una unidad espiritual en una contemplación puramente estática, y es posible que en tales reflexiones haya que distinguir estratos puramente morfológicos como en el caso del lenguaje. Y [740] de nuevo, con respecto al mismo material, puede realizarse la transición a la perspectiva histórica, en la cual el "espíritu" de la literatura se considere como algo que se va formando y trasformando en el proceso histórico, y se comprenda el progreso de un nivel a otro.

<Morfología de personas individuales>

En esta panorámica del ámbito de las ciencias empíricas del espíritu, no puede ser tarea nuestra el ir siguiendo en todas sus ramificaciones el procedimiento descrito. Es obvio que hay que seguir para todas las creaciones del espíritu un procedimiento análogo al que se sigue para el lenguaje y la literatura. Vamos a destacar tan sólo por su especial interés un sector de problemas. No sólo con respecto a la imagen "objetiva" [741] del espíritu es posible aquella reflexión no histórica, sino que –en cierto sentido– es posible también con respecto a personas. Puede uno señalarse como tarea el entender y representar a una personalidad, desligada de las conexiones históricas en las que se halla, observándola puramente como "figura", como una unidad de sentido completa en sí misma. Claro está que, en todo ello, no se puede prescindir –como en las forma-

ciones objetivas– de su devenir, porque la figura de una personalidad no se puede concebir de otra manera que no sea en forma de un curso de la vida. Pero en el análisis morfológico el acento no recae sobre el hecho de que ese curso de la vida sea un *devenir*; no se trata en todo ello de un [742] devenir que tiene como resultado algo que ha llegado a ser rígido. Más bien, en el curso de la vida de la persona hay que ver el desarrollo y la plasmación de su ser. Y tan sólo en cuanto su devenir debe considerarse como perteneciente necesariamente a su figura, entonces ese devenir forma parte de la contemplación morfológica. Los hechos de su evolución psicológica que son indiferentes para su figura espiritual, quedan descartados. De igual manera, las acciones y las obras vienen a cuento únicamente en cuanto la personalidad se expresa en ellos, y éstos pertenecen conjuntamente a su figura. Por el contrario, otras cosas que históricamente hayan podido tener muchos efectos –pensemos, por ejemplo, en una decisión política cargada de consecuencias, [743] que se haya adoptado en un momento deofuscación espiritual–, carecen de importancia para la estructura de la personalidad.

Si pensamos de nuevo en lo que habíamos constatado anteriormente acerca de la tarea del historiador, entonces veremos que la historia y las ciencias de la cultura no se yuxtaponen, ni mucho menos, sin relación alguna entre sí. La consideración morfológica y la consideración histórica de las formaciones espirituales no son dos aprehensiones distintas del mismo material que trascurran paralelamente, sino que la una se edifica sobre la otra. Hemos encontrado anteriormente las formaciones espirituales, que son examinadas en sí por las ciencias de la cultura en cuanto a su cualidad de fuentes históricas, para lo cual la labor interpretativa del historiador presupone la labor morfológica. [744] Hay que comprender el sentido propio inherente a una obra, antes de poder medir su significado histórico. Y, así, todas las ciencias de la cultura –independientemente de su valor cognoscitivo propio– se consideran como ciencias auxiliares de la historia. Por otro lado, esas ciencias mismas, al igual que la historia, presuponen una labor preparatoria de recopilación. La "ciencia de la antigüedad", en todas sus ramificaciones, trata de reunir, ordenar y conservar todo lo que muestra vestigios de una vida espiritual, y por ello es considerada como objeto de la labor interpretativa de la filología o de las ciencias de la cultura en general, y además como fuente histórica.

[745]

<η) *Necesidad de complementación del procedimiento de las ciencias del espíritu*>

Si reflexionamos sobre lo que nos ha conducido a los problemas de las ciencias del espíritu, entonces nos damos cuenta de que el entrelazamiento de la vida espiritual con la realidad psíquica fue lo que hizo que apareciera como necesaria la investigación de la vida espiritual como complemento de la investigación psicológica. El procedimiento de las ciencias del espíritu hemos tratado de caracterizarlo únicamente con miras al ser espiritual, sin tener en cuenta su conexión con la realidad psíquica y también con la realidad física. Esto era necesario para que se esclareciera ante todo su propio sentido. Pero después hay que volver a considerar también aquellas conexiones, porque es obvio que las ciencias del espíritu requieren la complementación por las demás ciencias de la realidad, [746] lo mismo que estas últimas necesitan la complementación por aquéllas. Especialmente en el terreno de las ciencias empíricas del espíritu no es posible evitar en absoluto el traspasar fronteras, porque los objetos de la experiencia, con los cuales esas ciencias tienen que vérselas, pertenecen de hecho a distintos ámbitos del ser y no son del todo accesibles en su plenitud a la reflexión de las ciencias del espíritu, y además porque lo que hay de espiritual en ellas es iluminado por lo que no es de naturaleza espiritual. Expresándonos en concreto: la vida de un hombre no debe entenderse totalmente como una conexión de sentido. Por ejemplo, ciertas acciones permanecen completamente enigmáticas, mientras se las quiere entender puramente a partir de la estructura espiritual, [747] pero el enigma se aclara, si se consideran conjuntamente las condiciones naturales, tanto psicológicas como físicas, del actuar. Por ejemplo, se trata inútilmente de entender por qué una persona no es capaz de deducir de una situación las consecuencias prácticas exigidas racionalmente, para las cuales ella, por su disposición espiritual, se hallaría plenamente capacitada. Entonces quizás pueda explicarse por un fallo de la memoria el que a esa persona "no se le ocurra" lo apropiado, o porque a causa de un estado de debilidad somática la persona no pueda realizar la acción necesaria, o por alguna otra cosa por el estilo. En la investigación del acontecer histórico es constantemente necesario [748] el recurrir a tales razones explicativas, si uno quiere saber con claridad por qué ciertas tendencias espirituales, claramente reconocibles, no han actuado, y por qué, entre diversas posibilidades, que

por la situación puramente espiritual eran de igual importancia, se ha realizado precisamente una de ellas.

Lo mismo se aplica a las ciencias de la cultura. Hablábamos de que en todos sus objetos se trata de un sentido espiritual que se configura en un material sensible, y de que la índole natural de ese material es responsable conjuntamente de lo que es la obra acabada. A propósito del lenguaje hemos indicado ya, sin decirlo directamente, cuál es el material sensible, ya que hemos considerado como una de sus características la particularidad de los [749] sonidos utilizados. El cambio fonético en el trascurso evolutivo de una lengua puede tener motivos comprensibles (por ejemplo, en consonancia con el valor simbólico de los sonidos a consecuencia de un cambio anímico, pueden preferirse otros sonidos distintos de los que antes solían ser dominantes). Pero a lo mejor habrá que recurrir a condiciones psicológicas o fisiológicas. Y también, si tal cosa sucede, ello no es indiferente para la lengua como portadora de sentido, porque del material fonético existente depende conjuntamente qué posibilidades de expresión se hallen a disposición de un lengua.

Algo parecido sucede con el material del que están compuestas las obras de arte. El material puede obstaculizar [750] impidiendo la plasmación de la "idea" artística, y el espectador de la obra debe saberlo, cuando, a través de las imperfecciones de la ejecución, quiere penetrar hasta la idea.

Así que, en toda investigación propia de las ciencias del espíritu, es necesario tener en cuenta conjuntamente las condiciones naturales a las que está sometido el ser espiritual. Pero esto no modifica en nada la tarea principal de esa investigación, que es la comprensión del ser espiritual mismo, sino que se halla más bien a su servicio. Porque todas las explicaciones tomadas del arsenal de otras ciencias, tienen únicamente la finalidad de deslindar lo que no es espíritu y lo que obstaculiza el desarrollo de lo espiritual, a fin de lograr que esto último resalte luego con mayor pureza.

PRÓLOGO

[al escrito de Adolf Reinach
"Sobre la esencia del movimiento"]

Nota introductoria

El texto de Edith que presentamos ahora es brevísimo, esto es, el prólogo al escrito de Adolf Reinach Über das Wesen der Bewegung *(Sobre la esencia del movimiento). Sin embargo, el trabajo realizado por Edith ha sido muy superior a lo que puede parecer, pesando que su participación se agota con el "Prólogo". Por esto mismo es conveniente exponer en esta nota introductoria las facetas de su participación en esta obra y su relación con el autor A. Reinach.*

1. A. Reinach y Edith Stein

Adolf Reinach (1883-1917) es uno de los primeros discípulos de E. Husserl; éste le tuvo en gran estima, era un auténtico representante de la escuela fenomenológica, era el fenomenólogo por excelencia. Cuando Edith estaba recogiendo material para un trabajo filosófico, que después también le serviría para la tesis doctoral, y no encontraba el modo concreto de encauzarlo ante el inmenso material recogido, fue precisamente Reinach quien le aconsejó que comenzara a redactar el texto, y de los primeros treinta folios escritos Reinach quedó muy satisfecho.

La relación entre ambos filósofos fue muy amistosa y continua. Adolf estaba casado con Anne, doctora en física. Edith dedicó en su Autobiografía *un apartado particular sobre su relación con este matrimonio tan amigo*[1].

---

1 Cf. *Autobiografía* II, 8.2, OC I, pp. 460-467.

La muerte de Reinach en el frente en 1917 truncó una vida prometedora en el campo filosófico, y también se hizo notar negativamente en la vida de la Sociedad Fenomenológica de Gotinga.

Edith le describe así: "Era de una estatura que apenas llegaba a la media, no muy fuerte de complexión, pero ancho de hombros, sin barba, con pequeño bigote oscuro, la frente ancha y despejada. A través de los cristales de sus lentes (quevedos) unos ojos castaños miraban inteligente y amablemente. Me saludó con cordial amabilidad"[2].

Este matrimonio (Adolf con sus notas sobre la filosofía de la religión y otros papeles suyos, y Anne, con su edificante postura cristiana ante la muerte de su marido) jugó un papel considerable en la conversión de Edith y en su futuro intelectual.

2. *Preparación del escrito de Adolf Reinach*

En las cartas de Edith hallamos noticias sueltas de la situación de Adolf en la guerra, y su preocupación por él[3]*. Adolf murió en la guerra. Y desde entonces sus amigos y discípulos querían hacerle un homenaje póstumo, y Edith tomaría una parte esencial en este empeño.*

En enero de 1918 se pensó preparar un Anuario *de Husserl* (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung) *en honor de Reinach*[4]*. Sin embargo, después de muchos esfuerzos en ese sentido, en agosto ya se determinó que no iba a haber ese homenaje en el Anuario; pero en su lugar se publicarían en un tomo diversos escritos de Adolf*[5]*. A Edith correspondería principalmente la preparación del escrito de Adolf* Sobre la esencia del movimiento.

El 9 de marzo de 1918 Edith manifestaba su intención de "acometer el trabajo sobre el movimiento"[6]*. Después de recoger los apuntes de Reinach, Edith se daba cuenta de la situación de su participación:*

2 *Autobiografía* II, 6.1, OC I, p. 353.

3 Véanse las cartas 3, 4, 12, 13, 25, todas de 1917.

4 Cf. Cta 30 (a Ingarden, 29-I-1918), OC I, p. 599; véase también la Cta 35 (a Max Scheler, 4-IV-1918), OC I, p. 608.

5 Cf. Cta 56 (a Ingarden, 18-VIII-1918), OC I, p. 641.

6 Cta 34 (a Kaufmann), OC I, p. 607.

"Y costará mucho trabajo dejarlo listo para la imprenta. Tenemos una exposición muy poco conexa (del verano de 1917); de lo contrario, son cortas explicaciones sueltas y, por suerte, detalladas disposiciones. Con su ayuda y aprovechando los protocolos, espero poder ordenar lo que está presente en los resultados. Objetivamente no quiero sobrepasar lo que tengo delante, porque el trabajo debe aparecer bajo el nombre de Reinach, y también porque el tema me resulta desconocido. Quiero limitar el trabajo al movimiento y a lo que le es absolutamente necesario: todo aquello que en relación con él hubimos de tocar[7]*; y dejar fuera lo que no está en condiciones de ser publicado"*[8].

En mayo siguió trabajando bastante intensamente en este tema[9]*. Quince días más tarde dirá a Kaufmann que el trabajo lo tenía ya "bastante adelantado", y anotará: "La continuidad del movimiento me parece que está suficientemente explicada. En cambio, por lo que respecta al problema del diferencial y de la determinación matemática, existe tan poco material que poco más de una nota se puede sacar"*[10].

Cuando en agosto se determina a publicar un libro, ya no en el Anuario *de Husserl, con los escritos de Reinach*[11]*, Edith, muy probablemente ya tenía preparado el trabajo de Reinach sobre el movimiento.*

En septiembre Edith vio que la publicación se atrasaría hasta primeros meses de 1920[12]*. Efectivamente, en marzo estaba imprimiéndose*[13]*, pero Edith en septiembre se quejaba de que la impresión iba excesivamente lenta*[14]*. En diciembre Edith seguía corrigiendo las pruebas, y más de la mitad del volumen estaba ya impreso*[15]*. El libro salió en 1921.*

3. *Participación de Edith*

Pero ¿cuál fue en realidad la participación de Edith en esta publicación del escrito Sobre la esencia del movimiento? Dos son los aspectos a considerar.

---

7 En los ejercicios que tanto Edith Stein como Ingarden siguieron.
8 Cta 36 (a Ingarden, 10-IV-1918), OC I, p. 610.
9 Cta 37 (a Ingarden, 5-V-1918), OC I, p. 612.
10 Cta 40 (20-V-1918), OC I, p. 618.
11 Cf. Cta 55, 56 y 57.
12 Cf. Cta 83 (a Ingarden, 16-IX-1919), OC I, p. 679.
13 Cf. Cta 93 (a Ingarden, 15-III-1920), OC I, p. 97.
14 Cf. Cta 98 (a Ingarden, 9-IX-1920), OC I, p. 705.
15 Cf. Cta 100 (a Ingarden, 6-XII-1920), OC I, p. 709.

a) El texto que nosotros publicamos, esto es, el "Prólogo" del escrito, firmado por Edith Stein.

b) Hay numerosos textos de Edith, insertos en el escrito de Reinach. Se trata de notas, complementos a textos incompletos de Reinach, explicaciones, etc. Edith misma aclara en su "Prólogo": los textos añadidos por ella irán en letra cursiva.

Si examinamos el texto publicado (407-461), podemos constatar que Edith puso 28 notas a pie de página. Y los textos o fragmentos insertados por Edith podrían sumar unas 19 páginas. Y si además tenemos en cuenta la ordenación del texto entero, sacados de unos papeles no organizados, podemos apreciar el trabajo importante realizado por Edith.

4. Publicación

El libro de Adolf Reinach, publicado en Halle en 1921 por la editorial Max Niemeyer, lleva el título: Gesammelte Schriften; *se trataba de los escritos recogidos por sus discípulos; el escrito "Sobre la esencia del movimiento" ocupa las páginas 406-461.*

Nosotros publicamos aquí sólo el "Prólogo" de Edith. Este texto ha quedado inédito en castellano.

PRÓLOGO

[al escrito de A. Reinach
"Sobre la esencia del movimiento"]

Los problemas del movimiento –integrados en una serie de investigaciones que tienden en último término a ofrecer una doctrina sobre las categorías– mantuvieron ocupado a Reinach[1] durante el invierno de 1913/1914 y el verano de 1914, y él los convirtió a la vez en el tema de sus ejercicios prácticos para discípulos aventajados. Durante ese tiempo no se procedió a una reelaboración del estudio. Sólo algunos fragmentos fueron objeto de una exposición más coherente.

Durante la guerra, el interés de Reinach por la filosofía de la religión hizo que todos sus trabajos anteriores quedaran en segundo plano. Durante las Navidades del año 1916, con ocasión de unas vacaciones, Reinach sacó de nuevo del cajón los antiguos materiales y se llevó consigo parte de ellos al campo. En enero de 1917 comenzó a hacer una reelaboración de los mismos, pero sin que ésta llegara a alcanzar grandes dimensiones (véase más adelante).

En la exposición, en la medida de lo posible, me he ceñido al tenor literal de los apuntes de Reinach. Como complemento servirá una reproducción –lo más fiel posible– de sus pensamientos, según diversas anotaciones y, cuando éstas faltaban, según las actas de los ejercicios. Cuando el texto no procede literalmente de Reinach, se halla diferenciado del resto del texto mediante el empleo de la letra cursiva. Siempre que, para lograr mayor claridad, consideré necesa-

1 Cf. p. 204.

rio desarrollar más un pensamiento de lo que había sido desarrollado en los apuntes de Reinach, lo hice en forma de notas.

El trabajo no ofrece de este modo una doctrina acabada acerca del movimiento, tal como la hubiera expuesto Reinach al seguir ocupándose del tema. Pero el estudio revela, no obstante, una serie de importantes resultados, con los que podrán enlazar ulteriores investigaciones. Es, además, un genuino documento de la manera específica que tenía Reinach de plantearse y de estudiar el problema, de tal modo que este estudio no podía faltar en la edición de sus obras completas.

Edith Stein

APÉNDICES

En este apartado de "Apéndices" incluimos informaciones breves sobre algunos manuscritos autógrafos de Edith Stein, referentes a diversos momentos de su primera época filosófica y de los temas de filosofía fenomenológica: sus apuntes de clases en la universidad, su colaboración en algunos escritos de E. Husserl y A. Reinach, y resúmenes o notas de las lecturas de diversos libros y artículos, etc.

1. Resúmenes y notas de clases de filosofía

1) *Seminarios de filosofía con E. Husserl (1913-1914)*

En abril de 1913 Edith se trasladó a Gotinga para continuar sus estudios filosóficos. Y los dos apuntes conservados de los seminarios corresponden al primer año de sus estudios universitarios en esta ciudad.

a. Seminario sobre naturaleza y espíritu

Se trata de apuntes que Edith escribió en numerosos pequeños papeles (188 x 116 mm), sin paginación, sobre el seminario dirigido por Edmund Husserl en el semestre de verano de 1913. Era el primer semestre que Edith acudía. El tema tratado fue sobre la naturaleza y el espíritu.

El manuscrito se halla en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia (P/E-I-2). El texto ha quedado inédito.

b. Seminario sobre Kant y la filosofía moderna

En el semestre de invierto 1913-1914 Edith acudió a otro seminario de E. Husserl sobre Kant y la filosofía moderna. Ella recogió su

contenido en numerosos pequeños papeles (188 x 116 mm), que no llevan paginación,

El manuscrito se halla en el mencionado archivo (P/E-I-2). El texto ha quedado inédito.

2) *La sociedad filosófica (1913-1914)*

Edith nos habla de la sociedad filosófica que frecuentaban algunos fenomenólogos en Gotinga. Ella nos dirá que fue feliz en las actividades intelectuales de la sociedad[1]; y un fruto de esa actividad es el manuscrito que comentamos.

Se trata de un cuaderno (207 x 127 mm), que se halla en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia (P/E-I-3/5). Los apuntes que Edith consignó en el cuaderno comienzan en ambas caras del cuaderno. Edith misma puso el título: "Philosophische Gesellschaft", que corresponde al semestre de verano de 1913; pero que encontraría continuación en el semestre de invierno 1913-1914, y después en el semestre de verano de 1914.

El cuaderno no lleva paginación, pero se indican los días de las clases: así, se ve que tuvieron lugar, por ejemplo, los días 21-V-13, 28-V-13, 4-VI-13, 11-VI-13, 18-VI-13, 4-XII-13, 8-XII-13, 18-XII-13, 19-I-14, 26-I-14, 2-II-14, 9-VI-14, 16-VI-14, 23-VI-4, 2-VII-14...

En el semestre de verano de 1913 se había elegido como tema de diálogo en la "Sociedad filosófica" el libro de Max Scheler que acababa de salir: *Formalismo en la ética y ética material de los valores*[2]. Efectivamente el cuaderno comienza: "21-V. Se toma el trabajo de Scheler *Formalismo en la ética y ética material de los valores* como punto de partida".

En el semestre de invierno se tomó como objetivo la aclaración de la lógica pura. Y en el siguiente semestre, en el de verano de 1914, se analizan la teoría del conocimiento, la teoría de la ciencia, etc.

3) *"Ética" de E. Husserl (1914)*

Se trata de las clases de E. Husserl dadas en el semestre de verano de 1914. Edith apuntaba cada día de clase: 20-V-14, 23-V-14, 27-

1 Cf. *Autobiografía* II, 6.2, OC I, p. 381.
2 Cf. *Autobiografía* II, 6.2, OC I, p. 381.

V-14, 10-VI-14, 13-VI-14, 20,-VI-14, 24-VI-14, 27-VI-14, 1-VII-14, 4-VII-14, 8-VII-14.

En el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia existe una fotocopia (B-I-1a) del autógrafo original que conserva el señor Hansen, en Neckargemünd. El contendido del curso de Husserl sobre la ética ocupa las pp. 42-113 del manuscrito.

4) *Conferencias de Scheler sobre la filosofía de la historia (1914)*

Edith nos cuenta cómo la "Sociedad filosófica" invitaba cada semestre a Scheler para dar conferencias durante unas dos semanas[3]. Así, pues, el curso que impartió Scheler sobre la filosofía de la historia, del que Edith sacó apuntes, comenzó el 9 de febrero y terminó el 1 de marzo de 1914.

El texto autógrafo de Edith se halla en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia (P/E-I-6). Edith puso el siguiente título al manuscrito que tiene 54 hojas (190 x 160 mm), escritas por ambas caras: "Scheler: Filosofía de la historia (curso)".

5) *Lecciones de M. Scheler y seminario de A. Reinach (1913-1914)*

En los Carmelitas Descalzos de Würzburg hay un manuscrito autógrafo de Edith, que contiene resúmenes de algunas lecciones de Scheler y del seminario de Reinach.

El pequeño volumen lleva una incompleta paginación.

En el semestre de verano de 1913 y en el semestre de 1914 Scheler dio lecciones principalmente sobre la teoría de los valores. Estos resúmenes están paginados en el pequeño volumen manuscrito, llevan las pp. 3-134 y 1-122. También se señalan los días en que dio las lecciones, que comenzaron el 11 de julio de 1913.

En el mismo manuscrito están apuntados los resúmenes del seminario de A. Reinach sobre la introducción a la filosofía, esto es, durante los semestres de 1913 y 1914; en esta parte el manuscrito no lleva paginación, son 56 hojas escritas por ambas caras; el seminario comenzó el 31 de agosto de 1913.

---

3 Cf. *Autobiografía* II, 6.1, OC I, p. 364.

Cuando más tarde, en 1918, Edith estaba trabajando en una publicación de los escritos de Reinach, anotará que la obra *Introdución a la fisolofía* debería ser redactada como libro[4].

II. Reorganización y redacción de algunos escritos de E. Husserl

En este apéndice recordaremos la participación que tuvo Edith en algunos escritos de Edmund Husserl, muy especialmente en los tomos de *Ideas* II y III. Como veremos, la tarea de Edith no consistía simplemente en recoger material para publicarlo, sino había de por medio una labor de dar forma unitaria a temas sueltos y diversos, llamar la atención de las partes más débiles y completarlas, esto es, había una labor no carente de iniciativa personal.

1) *Manuscritos de* Ideas *II y III*

Verdaderamente resulta de gran interés analizar y mostrar el papel oculto que Edith jugó en la reorganización y redacción de algunos escritos de Husserl; como ella misma nos lo cuenta, trabajó intensamente en ellos.

En los años 1900-1901 Husserl publicó en Halle dos tomos de *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas), donde daba a conocer la fenomenología, un método de análisis que crearía admiración en su época; y 12 años más tarde en el primer número de su anuario ("Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 1913) publicó su siguiente gran obra: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; en castellano apareció en 1949; y muchos años más tarde aparecería de nuevo en castellano: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, 1993, 531 pp. (Fondo de Cultura Económica).

Después de este libro de Ideas, por motivos más diversos las publicaciones de envergadura de Husserl sufrirán un importante

4 Cta 36 (a Roman Ingarden, 10-IV-1918), OC I, p. 611.

parón. Y precisamente entonces se presentará Edith empeñada en preparar algunos escritos de su maestro, especialmente *Ideas* II y III.

a. Edith asistente de Hussserl.

Husserl, llevaba varios años, que por motivos que pronto contaremos, no podía llevar adelante la continuación de *Ideas...*, y había mostrado la necesidad de un asistente[5]. Y en una conversación entre ella y el maestro, Edith mostró su disposición de ser su asistente; con la aceptación de Husserl, ambos quedaron felices y satisfechos[6]. Era en julio de 1916, y su primera tarea sería ocuparse de los manuscritos de las *Ideas*; para lo cual ella tuvo que aprender la estenografía Gabelsberger, en la que estaban escritos los papeles[7].

b. Gran trabajo: preparación de *Ideas*.

En diciembre le vemos metida en los papeles de *Ideas*[8]. Al mes siguiente dirá que ya había realizado un inmenso esfuerzo en la revisión del material de las *Ideas*: ella advirtió al Maestro que "debería repensar toda la teoría sobre la constitución y, por tanto, volver a mirar la primera parte de las Ideas"; Edith se propuso dar una nueva forma al material que tenía, para que fuera accesible también a otros que no fueran puros fenomenólogos; y por otra parte pensaba aclarar por su cuenta los puntos oscuros de los textos hursselianos[9].

También a su amigo Fritz Kaufman le dirá que el trabajo que tenía era inmenso, y por otra parte, que no era fácil el trabajo común con el Maestro, pues éste se metía en cuestiones particulares; por esto mismo Edith intentaba dar „una idea de conjunto" que el Husserl había perdido, llegando a afirmar, al mismo tiempo consciente del valor de los papeles en los que estaba trabajando y por lo tanto responsable de darlos a conocer: "En la medida en que esto no se logre, es imposible pensar en una formulación definitiva. Pero ahora me he tranquilizado con una decisión: presentar la materia de forma inteligible a todos, con él o sin él, siendo igual el tiempo que dure esta situación. Pues en absoluto conviene que se pierda"[10].

5 Cf. *Autobiografía* II, 9.4, OC I, p. 488.
6 Cf. *Autobiografía* II, 9.5, OC I, p. 489.
7 Cf. Cta 1 (a Fritz Kaufmann, 16-VIII-1916), OC I, p. 552.
8 Cf. Cta 2 (a Fritz Kaufmann, 13-XII-1916), OC I, p. 553.
9 Cf. Cta 3 (a Roman Ingarden, 5-I-1917), OC I, p. 556.
10 Cta 4 (12-I-1917), OC I, p. 558.

Un par de semanas más tarde a Roman Ingarden le da un informe más detallado de su trabajo: Husserl está tan ocupado con el estudio de la constitución de la naturaleza que no tiene tiempo para prestar atención a la revisión que hace Edith, sin embargo ella sigue adelante con la revisión; a veces el asunto es complicado y el material incompleto, pero ella sigue el trabajo a su aire[11].

Edith piensa en la posibilidad de trabajar en otro lugar, pero es consciente de que si deja el trabajo que lleva entre manos, *Ideas*, a merced del Maestro el asunto quedaría paralizado, por eso se sentía "enteramente responsable"; y continuará explicando a su amigo Ingarden el estilo de su trabajo, dando la impresión de que el fin del trabajo estaba cercano:

> "de momento, partiendo de los materiales, sólo intento establecer, en una elaboración homogénea, el hilo conductor de pensamiento (bastante claro a los ojos, pero que no está fijado ni verificado en lugar alguno). Esto debe ser la base para el trabajo del Maestro, y es lo que con gusto quisiera acabar, ya que creo que él mismo no sería capaz de desenvolverse a través de los materiales y siempre quedaría atascado en los detalles. Únicamente en el peor de los casos (que de ninguna manera fuera capaz de seguir adelante en la reelaboración), tenía previsto hacerlo yo misma. En ese caso estoy dispuesta para un trabajo de años. Pero espero que no sea necesario. No hace mucho nos dimos juntos un paseo filosófico a Haslach, que me ha vuelto a llenar de confianza. Además, en relación con esto, de repente se ha producido en mí un cambio, a raíz del cual creo saber poco más o menos qué es constitución, pero en ruptura con el Idealismo. Para que pueda constituirse una naturaleza expresiva, me parece indispensable contar, por una parte con la existencia de una naturaleza física y, por otra, con una subjetividad de determinada estructura. Todavía no me he decidido a comunicar al Maestro esta herejía"[12].

A mediados de febrero de 1917 el asunto estaba ya bastante perfilado. Edith había presentado al Maestro sus „reparos contra el idealismo", y ambos habían discutido durante dos horas acaloradamente, sin convencer el uno al otro. Sin embargo Edith advierte: "De todos modos se ha dado cuenta de que debe pensar una vez más este punto a fondo, aunque de momento lo ha aplazado"[13]. Las exposiciones acerca de la naturaleza y del espíritu Edith ya las había reducido a una

11 Cta 10 (3-II-1917), OC I, p. 566-567.
12 Cta 10 (3-II-1917), OC I, p. 566-567.
13 Cta 13 (a Roman Ingarden, 20-II-1917), OC I, p. 573.

unidad. Y añade Edith: "Aún no tengo las correspondientes explicaciones teórico-científicas, que formarán una segunda parte. Creo, sin embargo, que lo que he preparado por mi cuenta podría publicarse, si lo hubiera revisado el Maestro. Al releerlo he puesto una señal sobre los 'puntos oscuros'; esto me lo llevo a Breslau para ocuparme de ello tan pronto como me haya restablecido un poco del trabajo sobre la 'naturaleza y el espíritu' "[14]. Este intenso trabajo le había llevado cinco meses.

Después de unas semanas de vacaciones en su casa de Breslau, semanas empleadas, en buena parte, con los papeles de Husserl, quiere cuanto antes comentar con éste sobre el trabajo realizado, y determinar los pasos a seguir, pues no le „produce placer alguno hacer montañas de papel, que él no mira"; además ya estaría algo más libre para hacer alguna investigación por cuenta propia[15].

Para comienzos de abril el trabajo de revisión de las *Ideas* estaba tan adelantado que lo lee y comenta con su amiga Gothe; y en esta confrontación se confirma en su impresión:

> "Se ha confirmado mi propia impresión. Las dos primeras partes (constitución de la naturaleza material y animal) presentan un conjunto armónico y podrían imprimirse sin cambios sustanciales. La tercera parte (sobre espíritu), complemento imprescindible de las otras, tiene que ser rehecha totalmente de nuevo, pues de momento es sólo una recopilación ordenada del material existente. Por ello, con sumo gusto desearía publicar las dos primeras partes en el próximo *Anuario*. ¡Quiera Dios que el Maestro se decida a echarlas un vistazo!"[16]

c. Dificultades personales de Husserl.

La principal dificultad para la publicación de *Ideas* era la situación personal tanto física, familiar, social, intelectual del mismo E. Husserl.

Ciertamente, el Maestro necesitaba un asistente para llevar adelante sus trabajos. Edith da algunas razones: cuando ella inicia su trabajo en verano de 1916, Husserl tenía considerables problemas físicos, pues sus ojos no le ayudaban, tenía cataratas, lo cual dificultaba meterse en sus antiguos papeles; la guerra estaba de por medio, y en

14 Cta 13 (a Roman Ingarden, 20-II-1917), OC I, p. 573.
15 Cf. Cta 16 (a Roman Ingarden, 20-III-1917), OC I, p. 578.
16 Cta 18 (a Roman Ingarden, 9-IV-1917), OC I, p. 578.

esta guerra su hijo halló la muerte; a esto había que añadir las dificultades de traslado de Gotinga a Friburgo y su correspondiente acomodación[17].

Cuando Edith le hace la última recomendación, el maestro le sorprende diciendo que él tiene que preparar la lección inaugural[18], que tendría lugar en Friburgo el 3 de mayo de 1917 con el título *La nueva fenomenología, su campo de investigación y su método*[19], que sería "una introducción a la fenomenología, dividida en los apartados *Fenomenología y psicología* y *Fenomenología y teoría del conocimiento*. Esto es lo que, de todas, hay que preparar ahora para que sea publicado"[20]. Sin embargo, Gothe y Edith hicieron comprender al Maestro que esto no era "apropiado para el *Anuario*; que ahora se espera de él nuevas y concretas explicaciones, como de hecho ofrecen las *Ideas* en abundancia, y no volver a formular cosas viejas bajo otro punto de vista"[21].

La polémica, que había iniciado Theodor Elsenhans (1862-1918) atacando la fenomenología, era otra dificultad, pues le quitaba bastante tiempo y energía. Paul Ferdinand Linke le había replicado en *Kant-Studien* 21 (1916) 163-221, con la consiguiente contestación de Elsenhans en la misma revista filosófica, 22 (1917) 243-261. Se pedía a Husserl una contestación[22]. Edith no era de la opinión de gastar energía y tiempo en esa polémica, y le propone que retocando un poco el trabajo que tenía entonces, de la lección inaugural, lo publicase como respuesta en *Kant-Studien*; pero Husserl tenía intención de preparar la réplica, pues se sentía obligado a hacerla expresamente[23].

Por lo tanto, Edith estaba preocupada por la conclusión de las *Ideas* para dedicarse también a otros trabajos; pero no podía dejar sin terminar el trabajo de *Ideas*, pues estaba segura de que "el Maestro solo no volvería a publicar nada", y manifiesta a su amigo Ingarden el convencimiento de "que sus cosas salgan a la luz es, desde mi punto de vista, más importante que cualquier producto que eventualmente pudiera colocar yo en el mundo"[24].

---

17 Cf. Cf. *Autobiografía* II, 9.4, OC I, p. 488.

18 Cf. Cta 18 (a Roman Ingarden, 9-IV-1917), OC I, p. 578.

19 Trabajo publicado en: Edmund HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, editado por Th. Nenon y H.R. Sepp, *Husserliana*, vol. XV, Dordrecht, 1987, 68s

20 Cta 18 (a Roman Ingarden, 9-IV-1917), OC I, p. 578.

21 Cta 18 (a Roman Ingarden, 9-IV-1917), OC I, p. 578.

22 Cf. Cta 6 (a Roman Ingarden, 28-I-1917); OC I, p.562.

23 Cf. Cta 18 (a Roman Ingarden, 9-IV-1917), OC I, p. 578.

24 Cf. Cta 21 (a Roman Ingarden, 27-IV-1917), OC I, p. 586.

En julio la redacción de las *Ideas*, a las que Edith llama "hijo de dolores", seguía como estaba como antes, a la espera de la lectura del Maestro, que estaba todavía ocupado, y también ella, en la respuesta a dar en *Kant-Studien* al tema de la mencionada polémica[25]. Sin embargo Edith seguía ordenando "montones de manuscritos" y da cuenta de algún hallazgo, sin embargo iba pensando en abandonar este trabajo:

> "Últimamente no he cesado de ordenar montones de manuscritos, y precisamente ahora me he topado con el legajo *Conciencia del tiempo*. Usted sabe mejor que nadie lo importante que son las cosas: para la teoría sobre la constitución y para la discusión con Bergson y, según me parece, también con Natorp, entre otros. El aspecto externo es bastante lamentable: papeles con noticias a partir de 1903. Pero tengo mucho interés por ver si se puede hacer algo con ese material; eso significaría un paso hacia adelante en orden a la impresión, aun cuando todavía no se sabe si acaso llegará a publicarse. Antes de que este hallazgo infundiera nuevamente algo de gusto a mi actividad, casi estaba decidida a abandonar mi trabajo en octubre. Ahora me vuelve a parecer como si no careciera de sentido lo que hago aquí"[26].

En agosto Edith sigue esperando el trabajo en común con el Maestro sobre las *Ideas*, pero ha comenzado con sus notas sobre la constitución del espacio, y está examinando sobre lo que se puede hacer con ellas; pero Edith está metida también en trabajos propios de investigación[27].

d. Edith deja el puesto de asistente de Husserl.

Como queda dicho, Edith quería hacer investigaciones por su cuenta, por otra parte había ya dado un paso importante preparando los textos referentes a *Ideas* de Husserl, y por otra parte no se veía a sí misma como servidora de otra persona, aunque sí colaboradora. El asunto fue expuesto al Maestro: o existía una relación de colaboración práctica entre los dos o ella se separaba[28]. Esto ocurría en febrero de 1918. Husserl aceptaba la separación de Edith como asistente, aunque no sin cierto disgusto[29].

---

25 Cf. Cta 24 (a Roman Ingarden, 6-VII-1917), OC I, p. 592.
26 Cta 24 (a Roman Ingarden, 6-VII-1917), OC I, p. 592.
27 Cf. Cta 26 (a Roman Ingarden, 26-VIII-1917), OC I, p. 595.
28 Cf. Cta 32 (a Roman Ingarden, 19-II-1918), OC I, p. 604.
29 Cf. Cta 33 (a Roman Ingarden, 28-II-1918), OC I, p. 606.

Sin embargo en junio de 1918, aplazando todos los demás trabajos, Edith estaba leyendo las *Ideas*, y subrayaba todo lo que le parecía cuestionable. Últimamente Husserl estaba ocupado con el ensayo del año pasado sobre fenomenología y teoría del conocimiento, y había atendido el parecer de Edith, de que debía volver a pensar una vez más sus argumentaciones, y repensar sobre el asunto del idealismo; y el Maestro estaba buscando todo sobre esta cuestión y trataba el asunto con ella; y a continuación explica ella:

> "Yo misma me he convertido al idealismo, y creo que hasta tal punto es comprensible, que incluso metafísicamente satisface. Con todo, me parece que mucho de lo que hay en las *Ideas*, debe ser abordado de otra manera, desde luego en el sentido de Husserl, prestando atención a todo lo que tiene, sin dejar fuera de consideración algo en el momento decisivo, que necesariamente pertenece a la cosa. (Pienso, por ejemplo, en la –también por usted deseada– mejor determinación de la noción de conciencia, que resulta de la consideración de la conciencia constituyente). Por desgracia el Maestro está cansado, y llegar a un entendimiento con él acarrea indecibles dificultades. Yo siempre le hablo y pienso muy deprisa. Y cuando, armada de paciencia, trato de hacerme comprender paso a paso en lo que a mí me atañe, entonces empalma a cada frase una interminable deliberación –muy preciosa y valiosa en sí misma, desde luego– sin llegar a una síntesis"[30].

Casi ocho años más tarde, en un período de gran actividad de Husserl, Edith hará una mención a *Ideas*, diciendo que estaban "archivadas"[31].

En el archivo Husserl (en Lovaina) se hallan los textos autógrafos de Edith que contienen los textos husserlianos de *Ideas*. Se trata de dos redacciones la primera (294 + 238 pp.) y la segunda de más de 700 pp.[32]

2) *Investigación sexta* de Investigaciones lógicas

El primer libro importante de Husserl que produjo un auténtico impacto en el mundo filosófico fue *Logische Untersuchungen* (2. t.,

30 Cf. Cta 45 (a Roman Ingarden, 24-VI-1918), OC I, p. 626.

31 Cf. Cta 136 (a Roman Ingarden, 4-II-1926), OC I, p. 764.

32 Cf. Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, 1993, pp. 22-23.

Halle, 1900-1901). (*Investigaciones lógicas*, 2 t., Madrid, Alianza Editorial, 1999, 777 pp., versión de Manuel G. Morente y José Gaos).

En la primera edición alemana, y en la segunda de 1913, no aparecía la investigación sexta, que vería la luz en 1922.

Edith, ya en enero de 1917, leía y comentaba con Otto Gründler[33] la "Investigación sexta"[34]. Y al mes siguiente, precisamente cuando Edith trabajaba con los manuscritos de *Ideas* II y III, Husserl, como gesto de aprecio a su asistente Edith, y confiando en ella, le entregó "los borradores de la investigación sexta para una nueva revisión"[35].

Al mes siguiente, en las vacaciones en Breslau, relee la investigación sexta y lo prepara para una posterior redacción[36]. A Edith no le pareció bien la ocurrencia de Husserl, de que se trasformasen partes de la investigación sexta para irlas publicando como pequeños trabajos en el *Anuario*[37]. Edith tenía otras intenciones, como explica dos semanas después:

> "La investigación sexta contiene algunas explicaciones, que están encerradas y que pueden ser separadas del contexto. Dado que el problema aún está *lejos* de una solución satisfactoria, estimé oportuno publicar lo que está acabado. Varias veces he pensado en un *Homenaje*[38], pero todavía faltan dos años, y tengo la esperanza de que para entonces habrá terminado la guerra"[39].

Como podemos constatar la publicación del texto de "investigación sexta", prologado por Husserl en 1920, colaboró intensamente Edith.

3) *Lecciones sobre la* Conciencia del tiempo

La colaboración de Edith en la redacción de los escritos de Husserl hay que ampliarla también a otra publicación husserliana.

En julio de 1917, Edith estando ordenando montones de manuscritos hursselianos se encontró con el de *Conciencia del tiempo*. Edith

---

33 Cf. Cta 6 (a Roman Ingarden, 28-I-1917), OC I, p. 562.
34 *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1999, pp-591-689.
35 Cta 13 (a Roman Ingarden, 20-II-1917), OC I, pp. 573-574.
36 Cf. Cta 16 (a Roman Ingarden, 20-III-1917), OC I, p. 578.
37 Cf. Cta 18 (a Roman Ingarden, 9-IV-1917), OC I, p. 581.
38 Con ocasión del 60 cumpleaños de Husserl, el 8 de abril de 1919.
39 Cta 21 (a Roman Ingarden, 27-IV-1917), OC I, p. 586.

comenta: "El aspecto externo es bastante lamentable: papeles con noticias a partir de 1903. Pero tengo mucho interés por ver si se puede hacer algo con ese material; eso significaría un paso hacia adelante en orden a la impresión, aun cuando todavía no se sabe si acaso llegará a publicarse"[40].

Este escrito hursseliano lo publicó Martin Heidegger en el volumen IX del anuario (1928) 367-490, con el título de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Lecciones sobre la fenomenología de la íntima conciencia del tiempo); y en una nota preliminar se decía: "La división de capítulos y parágrafos fue dispuesta por la señorita Dra. Stein con ocasión de la traducción del borrador estenográfico teniendo en cuenta en parte las observaciones del autor al margen".

III. Publicación de los escritos de Adolf Reinach

En este volumen II de los escritos de Edith Stein hemos publicado el "Prólogo" que ella escribió a la obra de Adolf Reinach (*Sobre la esencia del movimiento*). En la *Nota introductoria* apuntamos la participación importante de Edith en este estudio sobre el movimiento, pues ella no sólo ordenó los papeles de Reinach, sino que les dio conexión interna, e intercaló bastantes páginas para dar cierta unidad y comprensibilidad al escrito; de todo ello da cuenta la misma Edith en su prólogo.

IV. Notas y resúmenes de obras filosóficas

Ahora queremos presentar un gran número de papeles autógrafos de Edith, con frecuencia papeles muy pequeños, cuadernillos, a veces diminutos... Se trata de resúmenes y notas de diversos libros, resúmenes de diferentes dimensiones, a veces breves, y otras veces muy extensos.

Estos resúmenes y notas corresponden a las obras de filósofos, preferentemente ligados con el aspecto fenomenológico. Veamos,

40 Cta 24 (a Roman Ingarden, 6-VII-1917), OC I, p. 592.

pues, algunos de los autores que leyó Edith, y de los que dejó los correspondientes resúmenes:

Edmund HUSSERL: un trabajo sobre la cuestión del origen de la geometria como histórico problema intencional (ACC, A-II-H).

H. CONRAD-MARTIUS: un estudio sobre el "alma" de las plantas, otro sobre ontología real, etc. (ACC, A-II-H).

Otto KLEMM: *S. B. Vico como filósofo de la historia y psicólogo de los pueblos*, Leipzig, 1906. (ACC, A-II-P)

Ernst CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen/Filosofía de las formas simbólicas*, 3 t., Berlín, 1923-1929; (ACC, P/A-III-6,1) Edith hizo amplios resúmenes: del primer tomo, de 1923, pp. 1-57; del segundo, de 1925, pp. 57-125; pero no hizo resúmenes del tercer tomo.

También otra obra de Ernst CASSIRER: Un estudio sobre la *Vida y doctrina de Kant*, 1918 (ACC, A-II-K)

Josef KLEUTGEN: *Philosophie der Vorzeit* (Innsbruck, 1878). (ACC, P/A-II-P)

Quedan por informar sobre autores y libros, que también pertenecen en buena parte al tema fenomenológico, o a los temas de los que Edith en esa época se interesó, pero que salieron a luz más tarde, y por lo tanto Edith los resumió en sus papeles en época posterior como algunas obras de E. Husserl, M. Heidegger, A. Pfänder, O. Wilmann, E. Krieck, etc., y de los que se dará cuenta en el siguiente tomo III de las *Obras Completas* de Edith Stein.

NOTAS AÑADIDAS AL ESCRITO "SOBRE EL PROBLEMA DE LA EMPATÍA"

Las siguientes notas corresponden a lo añadido por Edith en un manuscrito hallado el 12 de febrero de 2006, del que hemos hablado en la nota introductoria a este escrito.

2ª Correspondiendo a la página 2 sin más indicaciones concretas Edith añadió el siguiente párrafo: "Referencia al desarrollo del concepto de fenómeno en la conferencia inaugural. La posibilidad de una ciencia de la conciencia no ha sido presentada".

5ª En lugar de las últimas cuatro líneas Edith escribió: "Por lo tanto, la empatía como captación de la vivencia misma no tiene el carácter de percepción externa. Por el contrario, al acto complejo que junto con la expresión corporal capta lo anímicamente expresado quizá habría que designarlo como percepción externa. La expresión dada originariamente 'apresenta' –como acostumbra decir Husserl– lo anímico, que está ahí ya como algo 'codado' en cuanto realidad que es ahora. (Sobre la cuestión de si otra cosa distinta del cuerpo vivo pueda actuar 'apresentando', véanse los apuntes sobre la necesidad de un cuerpo vivo para la empatía)".

5ᵇ Edith añadió: "originariamente son vivenciados y".

6ª Edith añadió: "Como mundos que se producen ahora en la corriente de vivencias, estas vivencias son originarias, pero lo que ellas constituyen no es algo producido originariamente, sino algo reproducido, algo presentificado, y por lo tanto no originario". Y a este párrafo puso la siguiente nota: "Véanse las explicaciones de Husserl sobre las presentificaciones en el análisis de la conciencia del tiempo".

7ª Edith añadió el siguiente texto que corresponde a su página 8: "Referencia al análisis de la espera en la 'conciencia del tiempo' ".

10ª Edith añadió "Si lo tomamos en su pureza y no como 'codarse' con lo dado originariamente (Véase p. 5)".

11ª Edith añadió: "(En la empatía comparece la percepción misma en el caso del 'codarse' con la expresión corporal)".

11ᵇ En lugar de este último párrafo Edith añadió el siguiente: "Pero ahora hay que considerar por lo pronto qué se entiende por esta 'tendencia'. Según el prof. Geiger, Lipps tiene aquí presente un factor de psicología causal en virtud del cual toda 'representación' se convierte en 'percepción' (en nuestra terminología podemos en su lugar decir: todo vivenciar no originario se convierte en originario), y así también toda empatía se convierte en vivenciar originario. No vamos a discutir aquí sobre hipótesis de psicología causal, sino sólo entrar en lo que de contenido *comprobable* se da en ellas. Así, al surgir un recuerdo, una espera o empatía encontramos la tendencia –vivenciada– a la ejecución de esta vivencia, en la que su sujeto ya no es objeto en sentido propio, en cuanto estamos 'en' ella sin que, sin embargo, seamos 'uno' con ella. Este."...

11[b] En lugar de este breve párrafo Edith añadió el siguiente: "Además no se puede hablar de una 'tendencia al vivenciar completo' en un segundo sentido. Cada toma de posición, que yo una vez he realizado, 'tiende' a conservarse sin modificación en el caso de que los fundamentos de la motivación no se hayan modificado. Cuando hemos percibido un objeto conservamos la fe en la existencia aun después de que haya pasado la percepción, y en tanto nos acordamos de él 'acogemos nuevamente' la fe. Así también –si no existen motivos contrarios– en la empatía procuramos 'adoptar' las tomas de posición de otros en cuanto que, por ejemplo, damos fe a sus percepciones. Pero con la adopción del 'belief', de la posición que cualifica a la percepción, la percepción recordada o empatizada no se convierte en percepción originaria, sigue siendo presentificación. Y la adopción de la 'fe' no pertenece necesariamente a la presentificación como tal, es suprimida tan pronto como han entrado en juego motivos contrarios".

16[a] Correspondiendo a este lugar Edith añadió: "Hay que tratar más concretamente sobre lo que se entiende por el 'mismo contenido': el contenido ideal, que puede estar variadamente realizado y en diferentes corrientes de vivencia, la vivencia individual como constituida o la constitución original".

16[b] Edith añadió: "Quizá también tendríamos que hablar sobre la 'empatía negativa' en el sentido de Lipps cuando la aparición de motivos contrarios nos impiden 'adoptar' la toma de posición contenida en una vivencia empatizada (cf. p. 2): por ejemplo, pensemos en nuestra conducta frente a las declaraciones de percepción por parte de los que alucinan, de los cuales empatizamos percepciones sin poner como existentes los objetos percibidos. Como ya se ha explicado, en este caso la empatía como tal no es distinta que en el caso de la 'empatía positiva' ".

17[a] En vez de la frase anterior Edith puso: "Sin embargo, con ello no se excluye que cada uno de nosotros tenga una vivencia con igual contenido y que se conserve en los otros. Lo que sentimos, lo sentimos precisamente como 'nuestro' vivenciar, sobre el que" (...)
"Y esto que ahora nos llena, nos llena precisamente como iguales de esta comunidad. No es lo mismo cuando sólo tomamos las vivencias de los individuos y su influencia recíproca".

17[b] Edith añadió: "Con que la alegría del individuo se haya enriquecido con la del otro o haya enriquecido la del otro y que en todos se trate de la 'misma' vivencia (según el contenido), todavía no se ha alcanzado todavía el ser uno. Sólo se puede hablar de ser uno cuando el mismo sentimiento individual vive en todos y el 'nosotros' es vivenciado como su sujeto. Pero este ser uno no significa una disolución de los sujetos singulares".

17[c] Al final de este párrafo Edith corrigió un par de palabras y añadió el siguiente texto: "no idéntico, aunque existan relaciones cercanas entre ambos"; y a este párrafo le añadió la siguiente nota: "Si ampliamos el campo de la empatía sobre la experiencia de otros sujetos singulares y su vivenciar a todas las esferas de la vida en general, entonces podemos entender el 'sentir a una' como una especial manera de empatía: ya hemos visto que en ella descubrimos una nueva clase de 'sujetos', esto es, la del 'nosotros'. Más sobre este asunto véase en el capítulo acerca de la experiencia de la vida ajena sobre la base de sus efectos en la propia".

19[a] En este lugar Edith añadió: "Ing[arden]: Una vivencia, inclusive una ajena, ¿se puede en sentido estricto manifestar en general?".

19[b] Edith añadió: "o más bien sólo en el sentido especial del codarse (cf. p. 5 y 9)".

21ª Edith añadió: "Normalmente su pregunta era la siguiente: ¿cómo es posible que yo pueda captar en otra persona lo que originalmente sólo experimento en mí? Esta pregunta contiene ya una teoría sobre el estado de hecho de la experiencia de la conciencia ajena, y su justificación debería ser mostrada por medio de una descripción de este estado de hecho tal como nosotros la intentamos anteriormente. En su lugar la discusión se movió principalmente en otro campo, ella tiene"...

22ª Edith añadió: "Otra cuestión sería en qué sentido en la vivencia vivida, que la fenomenología describe según su esencia, están contenidas referencias sobre su génesis. Las leyes aprióricas de la génesis que se obtendrían en la búsqueda de estas referencias, naturalmente serían también válidas para todos los procesos fácticos de originación".

24ª Edith añadió: "Sin embargo es posible que mediante la transmisión de un tal sentimiento, que no está motivado en nuestra vivencia, tuviéramos experiencia de su existencia en otros, que nosotros vivenciamos como 'efectuado desde fuera'. Pero esta experiencia se relacionaría con el caso de la empatía respecto a lo externo ajeno como la apercepción causal (por ejemplo, la captación del golpe de martillo en base a una impresión, que nos ha causado) con la percepción respecto al campo de la experiencia externa. Ésta se incluiría dentro del amplio campo de la empatía como experiencia de la vida consciente ajena".

25ª Edith añadió: "Ing[arden]: a mencionar la posibilidad del engaño así como de una conclusión o un resumen".

43ª Edith añadió la siguiente nota: "Esto no significa que en cada vivencia el yo se dé objetualmente y en este sentido, pero de cada vivencia se desprende por medio de una mirada reflexiva".

43ᵇ Edith tachó la palabra "anímico" y añadió: "esto es, una cualitativamente única estructura de vivencia"; y a este párrafo añadió la siguiente nota: "Esto es tanto su 'yo' como también su 'persona', véase: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II, Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung II, 242 ss.".

44ª Edith añadió: "Scheler entiende por 'reflexión' en contraposición a la percepción interna, que convierte las vivencias en objetos, una consciencia, que acompaña a los actos en su realización viva, sin objetivarlos (L. c. p. 259 s). Sin duda alguna hay una tal conciencia: la corriente originaria de la vivencia, que continuadamente se va produciendo, es 'consciente' sin que se realizara el acto de volverse a ella. Pero esta corriente que constantemente va produciendo forma unidades de vivencia, les da consistencia, 'se deja tras sí' –como 'vida vivida', para usar la expresión de Scheler–, mientras que sigue fluyendo y produciendo nuevamente. Se puede aquí echar una mirada retrospectiva sobre estas unidades –esto es 'reflexión' en nuestro sentido- y convertirlas en objeto: y encuentra el objeto unitario, que ahora se le da –la unidad de una percepción, de una alegría, de una decisión, etc., pero también una unidad de la totalidad de la corriente misma– como lo mismo, que objetualmente no le era consciente en su originaria producción que va fluyendo. Si se quisiera, como manifiestamente lo hace Scheler, con la expresión 'actos' entender sólo la realización original, así se debería con él negar la posibilidad de convertirlos en objetos (o más bien se debería renunciar a hacer ninguna manifestación sobre ellos). Pero una semejante distinción entre la constituyente y constituida vivencia es imposible, pues la identidad de ambas viene a darse, y gracias a esta identidad se pueden hacer manifestaciones sobre la corriente constituyente. Junto a este concepto de reflexión, que parece equipararse con la 'interna percepción' de Scheler, necesitamos ahora 'percepción interna' en otro sentido".

44[b] Edith añadió: "No es del todo seguro el hecho de que también algo de esta apercepción transcendental no juega su papel en la 'percepción interna' de Scheler".

(47) Edith añadió: "Esta totalidad puede ser la unidad de la corriente discurrida, ella podría también significar la unidad del individualismo (trascendente)".

48[a] Edith añadió: "Esto se explica por el hecho mismo de que Scheler pasa por alto el doble sentido de 'percepción interna' "...

(54*) En esta nota después de la palabra "manera" añadió Edith: "Véase lo dicho sobre 'reflexión' de Scheler en la p. 33".

61[a] Edith añadió: "En este estadio las vivencias ajenas son 'conscientes' como las propias en la realización originaria, sin que nos sean objetuales, y con ello al mismo tiempo posibles objetos de una reflexión en la empatía. (Esta manera de darse en 'con o después o ante de la realización' reconoce Scheler como experiencia de otras personas y de sus actos – que igualmente en su sentido no son interiormente perceptibles como los propios"; y a este párrafo le añadió la siguiente nota: "*Formalismus in d. Ethik* II, 260".

62[a] Hacia este lugar añadió: "Ing[arden]: Si falta la continuidad de la corriente de vivencias, entonces queda excluida la posibilidad de identificación del puro yo".

63[a] En vez de "es" Edith puso: "nos es dado como".

63[b] Edith añadió: "Aquí hay que distinguir entre la corporalmente localizada ubiestesia (que sólamente en lo siguiente es tenido en cuenta) y el resto de las sensaciones".

65[a] Edith añadió la siguiente nota: "Los datos de los diversos 'sentidos' no son localizados de la misma manera y en consecuencia no contribuyen de la misma manera a la constitución del cuerpo vivo".

69[a] Edith añadió: "('Condicional' – Relaciones en la terminología de Husserl)".

76[a] Hacia este lugar Edith puso la frase: "Esto no concuerda: creación artística".

80[a] En relación con el siguiente párrafo Edith escribió: "Esto no hay que poner al mismo nivel de las sensaciones".

83[a] Hacia este lugar Edith añadió: "Esto no basta: yo lo tengo que entender no solamente sintiendo sino percibiendo, por lo tanto ya se presupone la aprehensión de la subjetividad".

84[a] Correspondiendo probablemente a la parte superior de su página 70 Edith añadió: "Por de pronto necesito un especial 'punto de apoyo' para aprehender una 'percepción de conciencia' ".

87[a] En vez de "de la conciencia individual" Edith puso: "de la individualidad del sujeto que tiene la experiencia".

90[a] Seguramente refiriéndose a esta última frase Edith añadió: "probablemente es al revés".

115[a] Edith añadió: "Hay que distinguir claramente entre la dación de 'sensibilidad' del cuerpo vivo, que análogamente son 'coaprehendidos' como en objetos físicos las cualidades de tacto, y la propiamente vida del yo. Ésta se hace patente en el cuerpo vivo, que aparece como algo que desde dentro es constantemente formado y transformado. Quisiera afirmar que el yo, el yo puro, no ve a la persona, al hombre

a través de los ojos, y que el 'cogito', el estar dirigido puramente espiritual es apreciable en el estar dirigido corporalmente. (Naturalmente, el yo puro que va formándose 'manifiestamente' es el núcleo de una persona empírica y el cogito es forma de un estado psíquico; pero todo lo psíquico es precisamente realización de la conciencia pura y en ella la conciencia pura es coaprehendida, aunque no la corriente en completa concreción). Después todas los diversos fenómenos de expresión no aparecen como transformaciones exteriores del cuerpo, sino como efectos de la vida interna, que como tal entra en vivo contacto con la mía. La vida interna, que se manifiesta en el cuerpo vivo, aparece a su vez como irradiación de una persona, que con él viene como dado".

117ª Hacia este lugar Edith añadió el siguiente párrafo: "tampoco lo primario, sino lo originario es la natural convivencia con otros".

V

ÍNDICE DE NOMBRES

En este índice de nombres no se tiene en cuenta el nombre de Edith Stein/Teresa Benedicta de la Cruz. El número remite a la página del libro; y el número en cursiva indica la existencia de datos biográficos de la persona en cuestión. También anotamos los títulos de los escritos de Edith, que irán en cursiva. En este índice incluimos también la única cita bíblica existente en el presente volumen.

A

Abdera (Tracia) 725.
ACC (Archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia) 6, 49, 659, 662, 663, 925-927, 937.
Acto y potencia 40, 211.
Agustín, San 29.
Albrecht, E. 580, 581.
Alemania 27, 35, 175, 384, 431.
Alianza Editorial (Madrid) 935.
Alpes (belleza de los) 430.
Amberes 125.
Amsterdam 431, 678, 681, 725.
Ana de San Bartolomé 3.
Aníbal Barca (430.
Aquisgrán 266.
Arcetri/Florencia 725.
Aristóteles 42, 531, 532, 538, 620, 705.
Atenas 545.
Auschwitz 43.
Autobiografía 24, 28, 30, 56-65, 67-69, 163, 515, 658, 917, 918, 926, 927, 929, 932.
Aviñón 105.

B

Baader, Franz von 539.
Bach, Adolf 163.
Bad Brückenau (Alemania.) 596.
Baden, escuela de 515.
Bamberg 644.
Basilea/Basel 48, 50, 175, 657, 663; *univ.* 104, 105, 572.
Bella Durmiente (liter.) 362, 363.
Bergson, Henri 42, 114, *154*, 221, 248, 306, 307, 315, 318, 683, 783, 933.
Bergzabern (Bad-Bergzabern, Palatinado) 389.
Berkeley (U.S.A.) 146.
Berkeley, George *725*, 741, 749.
Berlín 91, 103, 105, 124, 175, 195, 196, 218, 237, 341, 343, 355, 389, 509, 515, 536, 572, 615, 644, 699, 762, 937; *univ.* 731.
Berna 430.
Bernatzik, Edmund *574*, 578, 579, 606.
Bernheim, Ernst *176*, 902.
Bethe, Albrecht 388, *391*, 392.
Biebrich junto al Rin 177.
Bielitz-Biała (Galitzia) 104.
Biemel, M. 74.
Bonn 96, 107, 265.
Boppard (ciud.) 220,
Bósforo, orilla del 145.
Brandis, C. A. 530.
Breitling, Eugen 524.
Brentano, Franz 74, *220*.
Breselenz (Alemania.) 699.

Breslau 26, 38, 39, 47, 57, 60, 62, 71, 163, 203, 931, 935; *escuela Victoria* 203; *Instituto San Juan* 203; *univ. de* 7, 23, 40, 56, 203, 762.
Buenos Aires 802.
Burchard, Adelheid 61.
Burckhardt, Jacob *175*.
Burgos 6; *calle P. Silverio* 6.
Buridán, asno de 286.
Buridán, Juan 286.

C

Caballero Bono, José Luis 5, 21, 48, 49, 55.
Cambridge (Massachusetts) 115, 146.
Caperucita Roja (liter.) 362.
Carmelo (místicos del) 21.
Carmelo francés 3.
Cartago 898.
Casseł (Francia) 266.
Cassirer, Ernst 937.
Causalidad psíquica 7, 10, 33-35, 45, 47-49, 66, 207, 208, 210, 212, 215, 523, 658, 659, 660, 794, 861, 888.
César, Cayo Julio 193.
Ciencia de la cruz 21, 22, 43, 811.
Cohen, Hermann 220.
Cohn, J. 134.
Colonia, *Carmelo femenino* 3; *univ.* 107.
Cómo llegué al Carmelo de Colonia 30.
Comte, Auguste *509*.
Conrad, Hans Theodor 389, 521.
Conrad-Martius, Hedwig 220, 228, *389*, 438, 439, 483, 524, 766, 820, 937.
Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu 10, 33, 47, 205, 207, 209-211, 524, 525, 527, 658.
Courant, Auguste (madre de Edith) 203.
Cristo (Señor) 29, 648, 725; *cuerpo de (eucaristía)* 722.
Cromwell, Oliver *890*.
Cruz Roja 26, 31, 58, 59, 203.

D

Danzig (Polonia) 115, 515.
Darmstadt (Alemania.) 107, 220, 510.
Darwin, Charles R. 132, 133.
Delf (ciud.) 586.
Demócrito *725*.
Den Haag 431.
Descartes, René 678, 681, *725*.
Dessoir, M. 87.
Dilthey, Wilhelm 9, 76, *177*, 178, 192, 197-200, 505.
Diógenes 42.
Dios 22, 35, 88, 131, 146, 262, 298, 604, 648-650, 738, 848, 849, 931.
Disert Castle (Irlanda) 725.
Dixmuid (Flandes) 204.
Dohrn, Heinrich 166.
Dordrecht (Holanda) 932.
Dorfchemnitz (Alemania) 536.
Dresde 428, 574.
Dublín 725.
Dürr (traductor de W. James) 245, 304.
Düsseldorf 220.
Dyck, Anthonis 125.

E

Ebeleben (Alemania) 574.
Edad Media 13, 581-583.
Ediciones El Carmen (Vitoria) 5, 6, 51.
Edimburgo 91, 218, 509.
Editorial de Espiritualidad (Madrid) 5, 6, 50.
Editorial Monte Carmelo (Burgos) 5, 6, 29, 51.
Editorial Trotta (Madrid) 21, 48, 55.
Edizioni Studium (Roma) 66.
Einstein, Albert *713*.
Eisleben (Alemania) 105.
Elba (río) 112.
Elsenhan, Theodor 932.
Erlangen (ciud.) 220.
Ermenonville/Paris 430.
ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe) 6, 40, 47, 48, 50, 209, 657.
España 21.
Esparta (Grecia) 545.
Espíritu divino 329.

Estocolmo 725.
Estrasburgo 195, 515; *univ.* 195.
Estructura de la persona humana 43, 680, 749, 798, 806, 811, 815, 817, 822, 861, 888, 890.
ESW (Edith Steins Werke) 6, 39, 47, 50, 659, 663, 680, 719, 749, 805, 822, 861.
Euclides de Alejandría 697, 699, 701.
Europa 196.

F

Faust (Goethe) 198.
Fechner, G. Th. 106, 141.
Federico el Grande 23, 87, 196.
Fichte, Johann Gottlieb *644*, 645, 646, 749.
Florencia 264, 509, 725.
Follrich de Aguinaga, Gerlinde 49.
Fordham (N. Y.) univ. de 264.
Forel, A. 453.
Francia 87, 175.
Frankfurt 28, 86, 96, 107.
Friburgo (Freiburg i. Br.) 28, 29, 39, 48, 50, 74, 105, 509, 516, 657, 663; *Albert-Ludwigs-Universität* 27, 36, 40, 47, 55, 60, 63, 71, 203, 209, 297, 932.
Friedmann, M. 453, 454, 457.

G

Gabelsberger (etnografía) 929.
Galileo Galilei *725*, 882.
Gaos, José 935.
Garrido, Manuel 51.
Gebsattel, V. E. 133, 474.
Geiger, Moritz 96, 113, 115, 178, 183, 221.
Gelber, Lucy 48, 50, 663.
Gerber, Karl Friedrich *574*.
Gierke, O. von 639.
Gießen 105.
Ginebra 430.
Gmunden (Austria) 158.
Goethe, Johann Wolfgang von *86*, 198, 430, 510, 508.
Görresgesellschaft 635.
Gotha (Alemania) 105.
Gothe, Erika *220*, 931, 932.
Gotinga/Göttingen 26, 27, 29, 42, 56, 220, 731; *Sociedad filosófica* 204; *Sociedad Fenomenológica de* 918; *univ.* 7, 24, 25, 36, 56, 59, 63, 96, 203, 209, 264, 389, 699, 926, 932.
Göttenborg, *univ.* 542.
Grass Valley (ciud.) 146.
Graz (Austria) 91, 98; univ. 91, 732.
Greifswald, Alemania) 176.
Gretchen (diminutivo de Margarita) en literatura 198, 199.
Grimm, Jacob 163.
Großbothen/Leipzig 316.
Grotius, Hugo *586*.
Gründler, Otto 935.
Guerra Mundial 25, 58, 107.
Gundolf, Friedrich *510*.
Guttmann, Julius *762*.

H

Haar/Munich 732.
Haas & Grabherr, ed. (Augsburgo) 264.
Halle 6, 42, 47, 48, 63, 70, 71, 74, 107, 154, 189, 204, 212, 248, 264, 297, 389, 438, 455, 525, 551, 560, 629; *Waisenhaus, impr.* 55, 71.
Haller, Albrecht von *430*.
Hamburgo 82, 103, 104, 176, 220.
Häring, Th. 422.
Harvard, univ. 115, 146.
Haslach (Alemania) 930.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *644*.
Heidegger, Martin 29, 936, 937.
Heidelberg 82, 163, 510, 515, 516, 572, 596; *univ.* 536, 572.
Heine, Heinrich 127.
Helleran (ciud.) 438, 539.
Herbart, H. F. 333.
Herder, ed. (Friburgo) 48, 50, 663.
Hering, Jean 766.
Hildebrand, Dietrich von *264*, 265, 269, 284, 370, 635, 636, 638.
Hinneberg, P. 177.

Holanda 107.
Höniswald, Richard 23.
Humbolt, A. v. 615.
Humbolt, Asociación 23.
Hume, David *218*, 219, 220, 312, 325, 825.
Huntingdon (ciud.) 890.
Husserl, Edmund 7, 17, 23-25, 27-31, 34, 37, 39, 45, 47, 56-69, 71, *74*, 80, 81, 86, 111, 124, 135, 143, 146, 151, 154, 159, 167, 174, 182, 203, 204, 207-213, 219-221, 223, 261, 264, 268, 313, 372, 389, 404, 524, 657, 658, 659, 682-684, 765, 766, 779, 790, 800, 844, 917-919, 925-937.
Husserl, Malwine (Steinschneider) 61.
Huygens, Christiaan *882*.

I

Iglesia Católica 22, 38, 175, 722.
Ignacio de Loyola, San 29.
Individuo y comunidad 7, 11, 35, 38, 46-49, 66, 208, 210, 212, 523, 527, 543, 658, 660, 749, 823, 890, 892.
Ingarden, Roman 28, 34, 37, 38, 40, 42, 67, 70, 154, 208, 209, 523, 524, 658, 659, 661, 663, 766, 918, 919, 928-936.
Inglaterra 125, 175.
Innsbruck 937.
Introducción a la filosofía 7, 14, 39, 46-50, 655, 657, 659-663.
Iserlohn/Berlín 189, 389.
Italia 87.

J

James, William 96, 156, 171, 304, 345.
Jaspers, K. 180, 507.
Jellinek, Georg 537, *572*, 597, 598, 601, 604, 605, 623, 624.
Jena 105, 343, 574, 644, 732; *univ.* 644.
Jessen (ciud) 509.
Jesucristo 22.
Julieta (literatura) 112.

K

Kaffke, Gerhard, Editorial 47.
Kant, Immanuel 14, 25, *218*, 219, 665, 671, 673, 677, 697, 698, 725, 741, 757, 760-762, 770, 925, 937.
Kasan (Rusia) 699.
Kaufmann, Fritz 25, 40, 208, 210, 659, 661, 918, 919, 929.
Kern, F. 581.
Kiel (Alemania) 731; *univ.* 36, 209, 731.
Kierkegaard, Sören 29.
Kirkcaldy (Inglaterra) 91.
Kjellén, Johan Rudolf *542*, 543.
Klages, Ludwig 132, 164, 158.
Klemm, Otto 935.
Kleutgen, Josef 937.
Königsberg (Alemania) 218, 644.
Koyré, Alexander 25, 766.
Krieck, E. 937.

L

La Haya 725, 882.
Lahr (Alemania) 422.
Lamprecht, Karl 505, *509*.
Landsberg am Lech (ciud.) 103.
Lange, Konrad 87.
Lask, E. 646.
Leiden (Holanda) 725, 883.
Leipzig 70, 82, 91, 98, 103-105, 107, 115, 116, 124, 158, 163, 176, 177, 189, 196, 204, 220, 238, 245, 312, 316, 334, 335, 338, 341, 343, 455, 508, 509, 515, 542, 572, 574, 731, 732, 906, 937; *univ.* 104, 509.
Lipps, Hans 25, 523.
Lipps, Theodor 8, 31, 32, 58, 64, 65, 75, *81*, 88-90, 93, 94, 96, 100, 103, 116-118, 142, 146, 158, 159, 161, 166, 189, 237, 325, 394, 453, 458, 684, 746, 840.
Litt, Theodor 341.
Lobatschewsky, Nicolás Iwanowitch *699*, 701.
Locke, John 725.
Londres 91, 105, 106, 125, 146, 218, 345, 725, 890.

Lovaina, archivo Husserl 934.
Ludwigsburg (Alemania) 158.
Lund (Suecia) 536; *univ.* 536.
Lyon (Francia) 586.

M

Mach, Ernst *732*.
Machiavelli, Niccolò *509*.
Madrid 6, 21, 48, 55, 935; *Triana* 6.
Maguncia (Alemania) 87, 204, 264.
Mährisch-Weißkirchen (Moravia) 26, 59.
Makariew (Rusia) 699.
Marburgo (Alemania) 220.
María Amata Neyer 29, 51.
Mauerbrecher, R. 580.
Meinong, Alexius *91*,
México, capital 21, 48, 74, 683, 928, 934; *Universidad Iberoamerica* 21, 48; *Universidad nacional autónoma* 74.
Meyer, Theodor 195.
Mill, John Stuart *105*.
Mistelbach (Austria) 574.
Möhler, Johann Adam 29.
Montpellier 509,
Morente, Manuel G. 935.
Moskiewicz, Georg 57, 58.
Mt 22, 21 648.
Müller, Andreas Uwe 29.
Munich 34, 47, 70, 81, 103, 105, 107, 124, 189, 204, 389, 732; *univ.* 96, 264, 389.
Münsterberg, Hugo 8, 11, 34, 75, *115*, 116, 146, 147, 220, 333-339, 505.

N

Napoleón, emperador 896.
Natorp, Paul, 181, *220*, 684, 933.
Neckerau (Alemania) 316.
Nenon, Th. 932.
~~New Haven~~ (U.S.A.) 146.
New Rochele/N.Y 264.
Niemeyer, Max (Ed.) 6, 42, 47, 48, 210, 438, 920.
Niza 266.
Nueva York 146, 265.
Nuremberg (Alemania) 644.

O

Oates(Essex 725.
Oberstdorf 103.
Offner, Maximiliano 237.
Oldenswort (Alemlania) 343.
Österreich, J. M. 181, 124.
Oxford (Inglaterra) 725.

P

París 154, 177, 307, 356, 509, 586, 681, 683, 725; *univ. -Sorbona* 177.
Partido Democrático Alemán 28.
Paul (filósofo) 103.
Pérez Monroy, Alberto 21, 48.
Pezzela, A. M. 40.
Pfänder, Alexander *189*, 190, 208, 272, 273, 276, 283, 459, 937.
Pick, Grete 61.
Pisa 725.
Planck, Max *731*, 732.
Platón 620, 621, *622*, 671, 742.
Pompeya (Italia) 176.
Popp, W. 312.
Potsdam (Alemania) 515.
Praga, univ. 732.
Prandtl, Karl *103*.
Princeton (ciud.) 713.
Prólogo 17, 49; 915, 920, 921.
Prossnitz (Moravia) 74.
Pufendorf, Samuel Freiherr v. *536*.

Q

¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe 818.
Quedlinburg (Alemania) 615.

R

Rammenau/Oberlausitz 644.
Ranke, Leopold von *175*, 199, 673.
Reinach, Adolf 17, 25, 28, 29, 31, 33, 34, 42, 48, 57, 58, 60, *204*, 248, 271, 296, 455, 468, 551, 559, 666, 750,

766, 806, 915, 917-922, 925, 927, 928, 936.
Reinach, Anna (viuda de A. Reinach) 25, 29, 42, 917, 918.
Reinach, Pauline 25, 29.
Reinach, S. 265.
Reuter, Agencia 266.
Reuter, Pablo Julio, baron de 266.
Revolución (francesa) 400.
Rickert, Heinrich 506, *515*, 519, 666, 750.
Riemann, Bernhard *699*, 701.
Riesengebirge (montañas) 163, 484.
Riga 218, 671.
Ritter, Karl *615*.
Rodríguez Sanz, H. 802.
Roettecken (autor) 169.
Roma 66, 193, 509, 898.
Romeo (literatura) 112.
Rostock (Alelmania) 586.
Rousseau, Jean Jacques *430*, 431.
Royce, Josiah 96, *146*.
Rübezahl (personaje mítico, gigante) 163, 484.
Ruiz Garrido, Constantino 5, 49.

S

Sancho, Francisco Javier 5, 7, 40, 43.
Satanás, reino de 594.
Scheeben, Matthias Josef 29.
Scheler, Max 8, 24, 25, 32, 56, 64, 69, 70, 92, 102, *107*, 108-112, 115, 150, 156, 170, 176, 184, 185, 202, 238, 343, 344, 359, 410, 467, 543, 629, 800, 802, 858, 918, 926, 927.
Schleiermacher, Friedrich 533, 599, 604, 810.
Schuhmann, K. 204.
Schwerin (Alemania) 220.
Seal Harbour (USA) 96.
Seis/Bozen 177.
Selasca (Italia) 699.
Sepp, H. R. 932.
Ser finito y ser eterno 43, 211, 719, 749, 805, 811, 822, 861.
Sesenheim (Alemania) 87.
Siebeck, Hermann *105*.
Simmel, Georg *195*, 355, 434, 809, 493, 906, 907.
Smith, Adam *91*.
Smith, B. 204.
Sobre el problema de la empatía 7, 8, 32, 45, 46-48, 53, 55, 63, 64, 66, 71, 210, 212, 297, 359, 658, 684, 743, 749, 812, 823-825, 827, 830, 872, 888.
Sócrates 622.
Spengler, Oswald 541.
Spranger, Eduard 505.
Stahl, Friedrich Julius *596*.
Standford, *univ.* 96.
Starnberg (Alemania) 389.
Stein, Erna 220.
Stein, Siegfried (padre de Edith) 203.
Stern, E. 508.
Stern, William 23.
Stumpf, Carl *124*.
Sturm-und-Drang 198.
Stuttgart 175, 392, 422, 644.
Suiza 87, 107.
Sütterlin, Ludwig 659.
Sütterlin (escritura) 210, 659-661, 775.

T

Taine, Hippolyte *177*.
Teresa de Jesús, santa 30, 38, 524.
Teubner (imprenta)341.
Tito Livio 430, 509.
Tönnies, Ferdinand 36, *343*, 344.
Torso (Suecia) 542.
Tracia (región en los Balkanes) 725.
Tubinga/Tübingen 47, 210, 220, 515, 677, 684.
Turas/Moravia 732.

U

Ulm (Alemania) 713.
Una investigación sobre el Estado 7, 12, 37, 46-49, 66, 211, 521, 524, 525, 658, 660, 661.
Uppsala (Suecia) 542; *univ.* 542.
Urkiza, Julen 5, 7, 49, 51.

V

Vehma, tribunal secreto de la 603.
Vesubio (volcán) 176.
Viena/Wien 48, 50, 91, 574, 657, 663; *univ.* 74, 220, 572, 732.
Vischer, Friedirch Theodor *158.*
Vitoria 6; *calle Manuel Iradier* 6.
Volkelt, Joahnnes 105, 141, 158.
Vouziers (Francia) 177.

W

Walhalben (Alemania) 81.
Wasmann, E. 391, 392, 393.
Weimar, república de 28.
Wiehe (Alemania) 175.
Wiesbaden (Alemania)453.
Wiesentheid (Alemania) 124.
Wilmann, O., 937.
Winckelmann, Johann Joachim *428,* 431.
Windelband, Wihlhelm *515,* 517, 677.
Witasek, Stephan *98.*
Wolff, Christian 428.
Wringthon/Somerset 725.
Wulf, Claudia Mariéle 40, 48, 50, 657, 663.
Wundt, Wilhelm *316,* 317, 323.
Würzburg 596; *Carmelitas Descalzos* 927; *univ.* 104.

X

Xenopol, A. D. 356.

Z

Zenon de Elea 42.
Zurich 158, 220.